
@ketab_n
Follow Me
31.12.2015
غسان كنفاني
في الأدب الصهيوني

دراسة

غسان كنفاني

في الأدب الصهيوني

منشورات الرمال



مؤسسة غسان كنفاني الثقافية

دار منشورات الرمال

قبرص

www.rimalbooks.com

الطبعة الأولى 2013

طبعة سنة 2015

ISBN 978-9963-610-98-3

نشرت هذه الدراسة في طبعتها الأولى سنة 1966

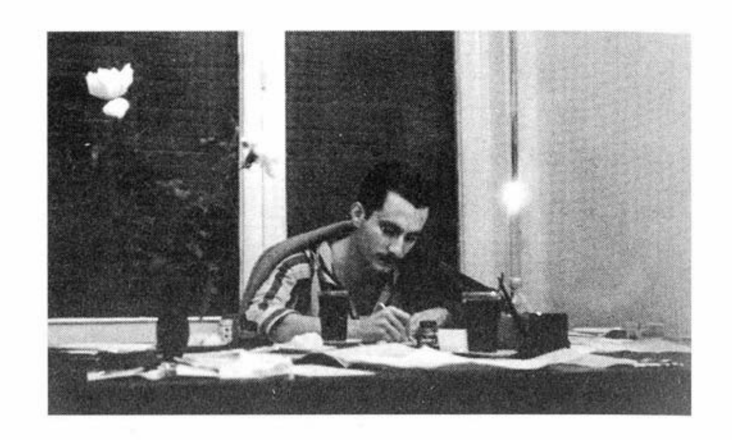
صورة غسان كنفاني تصوير آني كنفاني

تصميم الغلاف: ميدا فريجي مقدسي

الخطاط: شوقي يوسف

الغلاف: لوحة لغسان كنفاني

طباعة: مطبعة كركي - بيروت



يُعتبر غسان كنفاني أحد أشهر الكتّاب والصحافيين العرب في عصرنا. فقد كانت أعماله الأدبية من روايات وقصص قصيرة متجذرة في عمق الثقافة العربية والفلسطينية، ومصدر وحيٍ لجيلٍ كامل في حياته وبعد استشهاده بالكلمة والفعل.

ولد في عكا، شمال فلسطين، في التاسع من نيسان/أبريل ١٩٣٦، وعاش في يافا حتى أيار/مايو ١٩٤٨ حين أجبر، بسبب الحرب التي أسفرت عن إنشاء إسرائيل، على مغادرة وطنه الأم واللجوء مع عائلته في بادئ الأمر إلى لبنان، ثم إلى سوريا. عاش وعمل في دمشق ثم في الكويت، وبعد ذلك في بيروت منذ سنة ١٩٦٠. وفي الثامن من تموز/يوليو ١٩٧٢ استشهد في بيروت مع ابنة أخته

لميس في انفجار سيارة مفخخة على أيدي عملاء إسرائيليين.

أصدر غسان حتى تاريخ وفاته المبكر ثمانية عشر كتاباً، وكتب مئات المقالات في الثقافة والسياسة وكفاح الشعب الفلسطيني. في أعقاب اغتياله تمّ إعادة نشر جميع مؤلفاته بالعربية، في طبعات عديدة. كذلك جمعت رواياته وقصصه القصيرة ومسرحياته ومقالاته ونشرت في مجلدات، وترجم العديد من أعماله الأدبية إلى عشرين لغة. كما دخل بعض أعماله في مناهج المدارس والجامعات، وتمّ إخراج بعضها أعمالاً مسرحية وبرامج إذاعية عربية وأجنبية عدة، واثنتان من رواياته تحولتا إلى فيلمين سينمائيين. وما زالت أعماله التي كتبها في الفترة ١٩٥٦-١٩٧٢ تحظى اليوم بأهمية متزايدة.

المحتويات

مقدمة

قاتلت الحركة الصهيونية بسلاح الأدب قتالاً لا يوازيه إلا قتالها بالسلاح السياسي.

كان «الأدب الصهيوني» جزءاً لا يتجزأ ولا غنى عنه، استخدمته الصهيونية السياسية على أوسع نطاق، ليس فقط لخدمة حملاتها الدعاوية، بل أيضاً لخدمة حملاتها السياسية والعسكرية.

ولن يكون من المبالغة أن نسجل هنا أن الصهيونية الأدبية سبقت الصهيونية السياسية، وما لبثت أن استولدتها وقامت الصهيونية السياسية بعد ذلك بتجنيد الأدب في مخططاتها ليلعب الدور المرسوم له في تلك الآلة الضخمة التي نُظمت لتخدم هدفاً واحداً.

وإذا كانت الصهيونية السياسية هي نتاج للتعصب وللعرقية، فقد كانت الصهيونية الأدبية هي أولى إرهاصات ذلك التعصب وتلك العرقية، وسوف نلاحظ أن التيار التعصبي العرقي، وتسييس الدين اليهودي عبّر عن نفسه أولاً بالأدب، وأن هذا الأدب قام،

تحت ضغط نمو العنصرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، يلعب دور دليل العمل لذلك التيار اليهودي المتعصب الذي ما لبث أن بلور نفسه في حركة صهيونية سياسية.

سنستخدم تعبير «الأدب الصهيوني» في هذه الدراسة للأدب الذي كُتب ليخدم حركة استعمار اليهود لفلسطين، سواء أكتبه يهود، أم كتّاب يعطفون، لسبب أو لآخر، على الصهيونية ويخدمونها مباشرة، أو غير مباشرة.

وهذا يعني بالطبيعة أن «الأدب الصهيوني»، كما سنستخدم هذا التعبير، يشمل الأدب الذي كتب بلغات غير عبرية ومن قِبل كتّاب غير يهود طالما أنه ينضوي تحت راية الصهيونية السياسية ويخدم مخططاتها.

ويعني أيضاً أننا لن نتقيد بتاريخ ولادة الحركة الصهيونية السياسية علناً في أواخر القرن الماضي كنقطة بدء للدراسة، ولكن سنمضي إلى الوراء في تقصي جذور الصهيونية في الأدب إلى أبعد ما نستطيع.

وستعتبر هذه الدراسة ولادة الصهيونية السياسية نقطة تبلور في تاريخ الصهيونية الحقيقي، وأنها كانت نتيجة إرهاصات أدبية صهيونية مبكرة ما لبثت أن اندفعت، بعد ولادة الصهيونية

السياسية، لتصير جزءاً أساسياً منها، وتعمل بانضباط تحت شعاراتها وبتوجيه منها ولخدمة أهداف محددة لها سلفاً.

وسنلاحظ هذا الانضباط على إيقاع التعاليم السياسية للحركة الصهيونية السياسية يتبلور ويكشف عن نفسه يوماً بعد يوم في رواية وراء رواية وقصة وراء قصة، يتضح فيها جميعاً ذلك الموقف الموحد من الأمـور الـذي يجعل الأدب الصهيوني أقـرب إلى سيمفونية دعاوية وإعلامية أكثر منه إلى عمل فني خلاق.

بالطبع، لا تدعي هذه الدراسة أنها ستغطي كل ما ينبغي أن يغطى من مؤلفات وروايات وقصص صدرت لتعبر عن هذه الصهيونية الأدبية، فذلك شيء أكبر من طاقة مؤلف واحد وكتاب واحد.

وهذا الموضوع بالذات فريد في نوعه، وهو نتيجة طبيعية لتاريخ اليهود وتوزعهم، ولذلك فإنه يشتمل على كمية لا تحصى من المؤلفات، مكتوبة بكمية لا تحصى من اللغات، موزعة على فترات تاريخية طويلة لا يمكن تحديدها.

ولكن هذه الدراسة حاولت أن تعتمد أبرز الأعمال الأدبية الصهيونية وما يمكن اعتباره تمثيلاً لجوهر هذه الأعمال ورمزاً لها، كما حاولت أن تغطي الرقعة الجغرافية الأكثر صلة بالقضية الصهيونية والقضايا العربية، والرقعة الزمنية الأكثر تأثيراً في

هذه القضايا.

وكانت الغاية الأساسية من ذلك كله محاولة لإلقاء ضوء جديد على جزء جوهري، ولكنه مجهول، من عمل هذه الآلة الجهنمية التي تسمى اختصاراً بالحركة الصهيونية.

وربما كانت تجربة الأدب الصهيوني هي التجربة الأولى من نوعها في التاريخ، حيث يستخدم الفن، في جميع أشكاله ومستوياته، للقيام بأكبر وأوسع عملية تضليل وتزوير تتأتى عنها نتائج في منتهى الخطورة.

وكان من أولى هذه النتائج أن أدت عملية من هذا النوع إلى غسل دماغ جماعي في كل ناحية من أنحاء العالم استخدمت في تحقيقها الوسيلة التي ما يزال الإنسان يعتبرها وسيلة تنوير وتوسيع أفق وكشف حقائق.

وهكذا فقد كان الهجوم الإعلامي الإسرائيلي أكثر من مجرد «دورية» عابرة، ولكنه كان غزواً فوق أرض ممهدة، تضرب عميقاً في أغوار الحقل الذي جرى خداعه منذ البدء بوسائل غير إنسانية.

ولفهم ذلك كله لا بد لنا من معرفة الدور الذي لعبه الأدب الصهيوني، وراء ظهر العالم كله، لخدمة الصهيونية السياسية في مطامعها غير المشروعة.

هناك أسئلة كثيرة تدور في ذهن الإنسان، وتظل الحاجة للعثور على جواب لها حاجة يومية:

– ما الذي فعله كتاب مثل رواية «دانييل ديروندا» ليجعل إسرائيل تسارع إلى إطلاق اسم مؤلفته على أحد أهم شوارع تل أبيب بعد أيام قليلة من إعلان ولادة الدولة سنة ١٩٤٨؟

– ما الذي فعله كتاب مثل رواية «دافيد آلروي» ليصبح فيما بعد أستاذ الهتلرية الخفي؟

– كيف ولماذا ومتى تطورت قصة اليهودي التائه لتصبح، بدلاً من أن ترمز للعقاب، رمزاً للتفوق العرقي؟

– ما الذي فعله «شيلوك» شكسبير الشهير في تاريخ الصهيونية الأدبية؟

– على ماذا اعتمدت رواية مثل «إكسودس» لتصبح المصدر شبه الوحيد للقارئ الغربي العادي وغير العادي في فهمه لأحداث الشرق الأوسط؟

– ما الذي قالته الروايات الصهيونية التي كتبت بعد ١٩٤٨ لتستطيع، بالنسبة للقارئ الغربي، أن تزوّر التاريخ وتطمس الحقائق وتضعه إلى جانب القضية غير العادلة؟

– لماذا ذهبت لجنة نوبل في سنة ١٩٦٦ إلى حد منح جائزتها

لكاتب رجعي متعصب لا تمتلك كتاباته أي شرط من شروط الفوز بالجائزة؟

- هل هي مصادفة أن يقرأ المرء في التعليقات السياسية الغربية جملاً تكاد تكون منسوخة نسخاً عن مواقف وردت في الروايات الصهيونية؟

- هل كانت ردة فعل الصحافة الغربية على العدوان الإسرائيلي في ٥ حزيران/يونيو مجرد حركة سطحية، أم أنها كانت نتيجة منطقية للتضليل الثقافي الذي لعبته الأداة الأدبية والفنية الصهيونية لتغطية حادث من هذا النوع سلفاً؟

- لماذا يقبل القارئ الغربي في الرواية الصهيونية مواقف عرقية وفاشستية بعد صفحات قليلة من شجب هذه المواقف وإدانتها إذا ما كانت مستخدمة من قِبل غير اليهود؟

هذه الأسئلة وكثير غيرها لا يمكن الإجابة عنها إلا عن طريق تعقب الأعمال الأدبية الصهيونية الآن وفيما مضى، في هذا المكان أو ذاك، في محاولة لاكتشاف أبشع وأوسع عملية تضليل ثقافي تهدف إلى غايات سياسية وعسكرية غير مشروعة، ثم ينجح إلى حد بعيد في تجويز تبريرها على قطاع كبير من البشر ويخلق حولها درعاً من الصمم يكاد اختراقه يكون معجزة.

إن هذه الدراسة تحاول قدر ما تستطيع أن تتجنب السقوط في خطر احتمالين لا بدّ من وجودهما في ظروفها:

الأول: هو ألا تحاول التعميم فتأخذ من مصدر واحد، أو من موقف جزئي دليلاً على ظاهرة متوافرة، أو أن تجعل مما هو عابر شيئاً أساسياً، ولذلك فإنها تحاول أن تتلمس الخيوط المشتركة في أكبر عدد ممكن من المصادر المتوافرة.

والثاني: هو ألا تسوقها حقيقة أنها طرف في الصراع إلى نسيان الحد المطلوب من موضوعيتها.

ومن الطبيعي ألا يكون التنبه والتمسك بهذا الحذر دليلاً على النجاح في تجنبه تماماً، ولكن الإشارة إلى أنه كان مراقباً أساسياً للدراسة يبرر ويفسر.

وهناك شيء آخر لا بد من الإشارة إليه: لقد أوردت هذه الدراسة أمثلة كثيرة عن مواقف الأدب الصهيوني إزاء قضايا عديدة، منها ما هو تاريخي، ومنها ما هو سياسي وإنساني، ولكن دحض هذه المواقف لم يُلجأ إليه بالتفصيل، ذلك أنه اعتبر أنه يفضح نفسه بنفسه، فحين تقول رواية صهيونية إن الإسرائيليين عاملوا العرب بتهذيب لا مثيل له، أو إن العرب أناس بدائيون متوحشون لا أخلاقيون، أو إن الحروب الصليبية، مثلاً، كانت موجهة

ضد اليهود لا ضد العرب، أو إن العرب لم يكونوا يملكون شيئاً في فلسطين منذ ٥٠٠ سنة على الأقل، أو إن الجندي الإسرائيلي «هو أفضل مقاتل عسكرياً وأخلاقياً في العالم أجمع»، أو إن المواطن العربي العادي يعتبر اليهود إنقاذاً له وأنه لولا الإقطاعيون لتعاون معهم.. حين تستشهد الدراسة بنصوص من هذا النوع فهي لا تنصرف إلى المناقشة أو إلى الرد، وتترك ذلك لعشرات من الكتب التاريخية والسياسية، بالإضافة للحياة اليومية والأحداث المعاشة ذاتها، لترد عليه.

ذلك أن هذه الاستشهادات لا ترد لغاية المناقشة، ولكن لغايات أخرى يقتضيها البحث.

... وكل ما تطمح إليه هذه الدراسة هو أن تلقي ضوءاً آخر على الشعار الصعب:

اعرف عدوك.

الصهيونية تقاتل على جبهة اللغة

سيتضاعف دور اللغة العبرية فجأة في الفترة التي كانت مقدمة لولادة الحركة الصهيونية السياسية وبعد هذه الولادة في نهاية القرن التاسع عشر، وفجأة تقفز هذه اللغة من النطاق الذي عاشت فيه قروناً طويلة كلغة دين تقليدية لتُجبر، بوسائل مختلفة، على لعب دور اللغة القومية.

وفي حوالى نصف قرن تقريباً، فقط، تدفع اللغة العبرية دفعاً، تحت نوع نادر من الضغط، لتتصاعد من مستوى لغة مختصة بشؤون الدين إلى المستوى الذي يدفع بمؤسسة ثقافية عالمية، مثل مؤسسة نوبل، لمنح جائزتها السنوية لعام ١٩٦٦ لكاتب إسرائيلي أبرز ميزاته أنه «يكتب بلغة عبرية جميلة.»

لقد قاتلت الصهيونية السياسية على هذه الجبهة قتالاً مريراً لا يوازيه في تاريخها إلا القتال على جبهة مكملة هي جبهة رفض

الاندماج: ففي نطاق جهودها التي بذلتها بدأب لا مثيل له لتحويل الديانة اليهودية إلى علاقة قومية، كان لا بد من الاستنجاد باللغة العبرية، كاحتمال وحيد لرابطة كانت مفقودة في جميع المجالات التي يشكل مجموعها، عادة، مثل هذه الرابطة القومية.

فطوال ألفي سنة تقريباً كفت اليهودية عن كونها رابطة قومية، وفقدت كل العناصر التي يشكل مجموعها قومية ما: فلم يكن ثمة رابطة جغرافية، ولا حضارية، ولا اقتصادية، ولا ثقافية، ولا سياسية بين يهود العالم، وقبل ذلك كله لم يكن يوجد بالطبع أية رابطة عرقية، والسامية نفسها كانت رابطة سلبية، بمعنى أنها كانت رابطة من الخارج، ولم تكن السامية في الحقيقة هي الرابطة، بل كانت «اللاسامية» بصيغتها الخارجية: لم تكن موقف اليهودي من اليهودي، ولكنها كانت موقف غير اليهودي (الأوروبي خصوصاً) من اليهودي.

ولذلك كانت جبهة اللغة، بالنسبة للصهيونية، جبهة شديدة الأهمية أُخضعت للغايات السياسية وجُعلت، بالتدريج وبالتوجيه المتواصل، مبرراً - فقد كانت في الحقيقة الخيط الواهي الوحيد الذي يربط بين اليهود في توزعهم على عرض العالم. ولكن حتى هذا الخيط كان وجهاً من وجوه العلاقة الدينية، وليس من وجوه

العلاقة القومية، واعتبرت الصهيونية أن من مهامها الأولى جعل العبرية لغة قومية.

وتدين المبادرة هنا، في الغالب، لرائد من رواد الصهيونية اسمه أحاد هعام[1] كان يكثر من الحديث، في مقالاته التي قوضت بقايا «دعوة الاندماج» لدى يهود أوروبا الشرقية، عن «آخر يهودي وأول عبري»، هذه الجملة التي صارت، إلى حد بعيد، شعاراً صهيونياً في الميدان الثقافي خصوصاً.

لقد تبدى ذلك، بصورته الأوضح، في الحملة الدؤوب التي شنتها الصهيونية، وما تزال تشنها، على أولئك اليهود الذين يتمسكون بلغات غير اللغة العبرية، بما في ذلك لغة «اليديش» التي يستعملها يهود أوروبا الشرقية والتي هي خليط من كلمات عبرية وألمانية وسلافية بالرغم من أن بن-غوريون اعتبرها، ذات يوم، «وعاء للآداب التي أنتجها اليهود الشرقيون والألمان، ولغة للدراسات الدينية والعلمية والسياسية في روسيا وبولونيا وليتوانيا ولاتفيا.»[2]

على أن هذا الدور الذي لعبته لغة اليديش في حياة اليهود الشرقيين اليومية كان من الضروري بالنسبة للصهيونية أن ينتهي ليفسح الطريق أمام الوظيفة السياسية المخططة للغة العبرية.[3]

بوسعنا ملاحقة هذا المظهر ضمن الشعار الذي طرحه أحاد هعام عن «آخر يهودي وأول عبري»، وعبر عنه في الكتابة بالعبرية، فقد كرر آرثر كوستلر هذا الشعار في روايته «لصوص في الليل» التي كتبت في أواسط الأربعينات لتكون إرهاصاً إسرائيلياً واضحاً، حين جعل جوزيف، بطلها، يقول: «لقد أصبحت عبرياً لأنني أكره اليهودية».[٤]

وكررت يائيل دايان هذا التوجيه المتعمد في روايتها «طوبى للخائفين» حين جعلت إيفري، بطلها، يقول: «أنت إسرائيلي، أما أنا فقد كنت يهودياً فقط.. لقد تركت كل شيء، ووجدت إلهاً جديداً.»[٥]

والواقع أن يائيل دايان نفسها تعاني، كما يبدو، من هذه المعضلة، لأنها يهودية تكتب عن قضايا صهيونية بالإنكليزية، الأمر الذي جعلها تعلن بأن الإسرائيليين يعتبرونها «كارثة قومية».[٦] وينتهي الأمر بأن تصفق إسرائيل بحرارة حين منح عغنون جائزة نوبل لعام ١٩٦٦، فهو في الواقع ليس أفضل كاتب إسرائيلي، ولكنه الكاتب الذي وظف موهبته في الدعوة لاعتماد العبرية فقط، وصب عليها من المديح المتعصب ما يجعل من إنتاجه رسالة صهيونية محضة، في هذا النطاق.

لقد كان من المصيري، بالنسبة للصهيونية كحركة سياسية

مفتعلة، أن تقاتل على جبهة اللغة قتالاً مريراً يوازي قتالها على جبهة رفض الاندماج، التي كانت بديلاً له.

على أن هذا القتال كان من نتائجه أن يزيد في حدة التناقض داخل الدعوى الصهيونية التي تريد أن تكون كلمتا «القومية والدين» ذات معنى واحد... ومن هنا فإن إنتاج شموئيل عغنون، مثلاً، الذي منح جائزة نوبل، لا يمكن لقارئ عالمي استيعابه، فهو خليط معقد من الطقوس الدينية والغايات السياسية في وقت واحد.

فتاريخياً، اقتصر أدب ما قبل الصهيونية على الشعر تقريباً، والشعر الغنائي الديني بشكل خاص. لقد كانت موقفاً دينياً محضاً، «لغة الروح اليهودية... حتى في العصور التي كفت فيها العبرية عن كونها لغة متكلمة.»[٧] وفي هذه العصور كانت العبرية لغة الدين والصلاة فقط، في وقت كان اليهود في بلاد لم يمارس فيها ضدهم أي اضطهاد ديني أو سياسي أو عنصري، يختارون لغة المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه لكتابة مؤلفاتهم الفلسفية والفكرية والأدبية، وكان مثل هذا الاختيار دليلاً طبيعياً على حالة طبيعية للغة العبرية.

فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر، في الفترة التي يعترف مؤرخو اليهودية أنفسهم أنها «فترة ذهبية» في الأندلس، تحت

الحكم العربي، ألّف يهودا بن هاليفي وسليمان بن غابيرول اليهوديان كتباً فلسفية وفكرية باللغة العربية، في الوقت نفسه الذي كانا ينظمان فيه أشعارهما الدينية الغنائية باللغة العبرية.

وحدث الشيء ذاته، في فترات انفراجية أخرى، في هولندا وألمانيا وإيطاليا وبقية البلاد الغربية،[٨] ولكن دائماً كان ذلك الشعر العبري مقتصراً على الأدعية والأشواق الدينية والطقوس. فبعض شعر هاليفي يصلح للاستعمال في الصلوات، وبعضه الآخر لا يصلح، ولكن معظمه مليء بالشعور الديني.[٩]

إن يهودا بن هاليفي هذا يعتبر نموذجاً في هذا النطاق لأنه عاش في «الفترة الذهبية» اليهودية في الأندلس بعيداً عن «جو الاضطهاد والخوف»، فقد ولد عام ١٠٨٦ وعاش في الأندلس، ثم سافر إلى فلسطين بحوافز دينية حيث مات في سنة ١١٤٠، وكان يجيد العربية إجادة كاملة، وكذلك اللغة العبرية، كما يقول عنه الشاعر الألماني اليهودي هنريك هايني.[١٠] ورغم ذلك فقد استعمل العبرية في الشعر الديني فقط ولم يستعملها إطلاقاً في كتاباته الفكرية، تماماً كما فعل مواطنه اليهودي سليمان بن غابيرول الذي توفي عام ١٠٧٠.

إن هذا الواقع جعل ارتباط اليهودي بالعبرية، على الدوام،

ارتباطاً غير قومي.. لقد كانت مهمة العبرية «المساعدة في صوغ الأفكار والاجتهادات الدينية»،[11] منذ بدء التاريخ اليهودي. فإذا كانت كتابات اليهود باللغات الأخرى تقليداً طبيعياً، فإن ذلك لا يعني بالطبع، وينبغي ألا يعني، عدم اعتزازهم بالعبرية، فقد كانوا دائماً وفي كل مكان يعزون اللغة العبرية إعزازهم للغة الدين المقدسة فقط،[12] ويتبدى هذا النوع من الإعزاز في اختيار يهودا بن هاليفي اللغة العربية، لغة المجتمع الذي كان يعيش فيه، لكتابة مؤلفه الضخم في الدفاع «الفلسفي» عن الدين اليهودي والذي سماه «الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» المعروف في الأوساط اليهودية باسم «كتاب الخزر».

لقد تدخلت الصهيونية السياسية لتوظيف هذا المظهر الديني في مهمات سياسية، ومثلما استخدمت أرض فلسطين، من دون كل العروض، لإقامة وطن قومي، بغية شد خيط ما نحو هدف ما، فقد استخدمت اللغة العبرية لخدمة أغراض أخرى لا علاقة لها بالدين.. لقد كانت لغة العهد القديم، والصلة الروحية مع أرض الميعاد، ولذلك فقد كان بوسع الصهيونية الدق على هذا الوتر، وعزف نغمة سياسية.

وفجأة يتغير الموقف برمته، وتضغط الصهيونية السياسية بكل

ثقلها لاستنتاج معانٍ قومية للغة التي كان اليهود يعتزون بها «اعتزازهم بلغة دين مقدسة فقط.» وتشيع بطريقة مريبة وغير منطقية مواقف جديدة من هذه الحقيقة التاريخية. فالعبرية - في رحلتها السياسية - تضحي «مفتاح الصندوق الذي يضم أغلى الكنوز»،[١٣] لأن «العهد القديم هو دواء الإنسانية الأنجع»،[١٤] وتتصاعد باستمرار على أيدي أساتذة التوجيه والضغط والتوظيف. فالعبرية - في التحليل الطارئ الجديد - لم تعش طوال تلك القرون لأنها كانت لغة الطقوس، ولكن «لأنها كانت نوعاً من الدولة.»[١٥] إن الأمور تواصل تصاعدها المريب وتحريفها المتعمد واستغلالها المتواصل، وفي ذلك التيار الذي افتعل بدقة لخدمة الغزو يكتشف مناحم ريبالو أن «تلك الأرض [فلسطين] عاشت في قلب اليهودي عبر الأوصاف الشاعرية.. التي كانت موجودة في كتب الصلاة، والتي أضحت خبز اليهودي اليومي.»[١٦] إن هذا الافتراض شكل ميداناً واسعاً لتحريف صهيوني سياسي مركز، فمن كون اللغة العبرية اقتصرت على الصلوات إلى تحميلها أكثر مما يقبل المنطق، فجأة تضحي تلك الصلوات حافزاً لغرض سياسي.. فاليهود «... لم يكفوا عن الإيمان عبر كل الأجيال بأن هذه اللغة سوف تبعث..... فبالنسبة لهم لم تكن العبرية لغة الماضي فحسب،

بل لغة المستقبل، لغة البعث، اللغة التي تمكن اليهود من البقاء كشعب واحد.»[١٧] إن هذا التوظيف السياسي لقضية دينية تقليدية (لم تكن تعني قط ما أراد غولدبرغ استنتاجه) يتناسى، بالطبع، أن كثيراً من اليهود لم يكونوا فعلاً يعرفون العبرية وكانوا يتلفظون بصلواتهم بكلمات عبرية دون أن يعرفوا معناها.. إن البروفسور دافيد باكان، أستاذ علم النفس في جامعة ميسوري، يقول إن جده إسحق يوسف روزنتروش لم يكن يعرف كلمة عبرية واحدة، ورغم ذلك فقد كان يردد صلوات بالعبرية غيباً دون أن يفهم معناها.[١٨] إن مثل هذه الحقيقة لا يمكن أن تحمل بأكثر من كونها صوفية دينية من طراز خاص، وليست دليلاً على التمسك بالعبرية «ليتمكن اليهود من البقاء كشعب واحد»، وهي حقيقة يؤكدها، لمرة، بن -غوريون ذاته حين يقول إن العبرية «كانت لغة غير متكلمة تعيش في القلوب (؟) لأنها كانت لغة الصلاة والشعر والأدب الديني.»[١٩]

والذي لا شك فيه أن هذا التحريف قد عكس نفسه على ما هو أكثر من مجرد توظيف اللغة العبرية في مهمة طارئة جديدة، فقد أدت النقلة هذه إلى تشويه «البطل» اليهودي في الأعمال الجديدة.

بتحول العبرية من لغة دين إلى لغة قومية، تحول المضمون أيضاً - وذلك ينعكس بصورة خاصة على أبطال الروايات - من بطل

ديني بمعنى التصوف والتمسك والاستقامة، إلى بطل سياسي، ومع ذلك فهو لا يستطيع أن يتخلص من جذوره الميثولوجية العتيقة.

إن ذلك كله أحدث نوعاً من التشوه في العلاقة بين البطل اليهودي والبطل العبري، إذا استعملنا اصطلاحات أحاد هعام وورثة شعاره، فقد اختفى البطل اليهودي عملياً (في حين كان البطل هو المتدين) في الأعمال الأدبية اليهودية خلال القرون الطويلة التي امتدت بين انهيار الدويلة اليهودية القديمة في فلسطين وبين ولادة طلائع الحركة الصهيونية، وفور أن تبدأ إرهاصات هذه الولادة ينبثق «البطل العبري» من جديد ليوظف نفسه كنسخة عن أبطال العهد القديم الأسطوريين ولكن دون إله وأقدار، ودون أهـداف دينية. وهكذا يضحي في نظرة موضوعية، مضحكاً ودونكيشوتياً: إنه يمثل القوة المطلقة، والبياض المطلق.

يعتقد روبن وولنرود أن السبب الذي من أجله «غاب الأبطال عن الأدب العبري في فترة التيه هو كون الكتّاب لم يروا هدفاً معقولاً لأولئك الأبطال، فقد ضاعت الأهداف القديمة وليس ثمة أهداف جديدة.»[٢٠] وهو تحليل يريد في نهاية المطاف أن يبرر «رسالة الصهيونية»، إلا إنه يرتكب في سبيل ذلك تشويهاً متعمداً: فالبطل اليهودي لم يغب عن الأدب العبري في فترة التيه، ولكنه

كان نموذجاً دينياً، لأن الأدب العبري كان أدباً دينياً في ذاته وحوافزه وأهدافه، والذي فعلته الصهيونية في هذا النطاق هو أنها وظفته في ميدان سياسي، وبذلك عاد «البطل» الميثولوجي القديم أقرب إلى العقدة النفسية منه إلى المخلوق البشري. ولم يكن بوسع ذلك المزج بين قضيتين مختلفتين أن يخلق أبطالاً أفضل من بطل «إكسودس»، والذي هو نموذج للصواب المطلق، بدنياً وعقلياً وسياسياً، بحيث يضحي في نهاية المطاف فكاهة ليس أكثر، إذا ما حمل على محمل النقد الفني المحض.

ومع ذلك فإن روبن وولنرود يهتف: «اليوم، أعطانا العمل الروائي الإسرائيلي أبطالاً مرة أخرى»،[٢١] بغض النظر عن الثمن الباهظ الذي دفع على حساب قيمة العمل الفني، وصدقه ومشروعية دعواه.

إن ذلك كله يمكن أن يكون عنواناً عريضاً لتفصيلات سنقف عندها فيما بعد، وهي تفصيلات تبدأ بموقف الأدب الصهيوني من الأرض (فلسطين) وبموقفه من قضيتي العرق والدين اللتين يعتبرهما غالباً قضية واحدة، وبموقفه من الدعوة إلى الاندماج ونتيجة ذلك: موقفه من الشعوب الأخرى التي يرفض الاندماج فيها..

وهذا كله يشكل امتحاناً لـ «رسالة» الأدب الصهيوني، وللدعوى

التي يدافع عنها، وهو امتحان ينتهي بلا شك، كما سنرى، إلى ما يشبه المهزلة: أن يكون الأدب الصهيوني الذي يبرر نفسه برفض الاضطهاد العنصري تعبيراً معاصراً عن موقف عنصري مضاد...

إن الصهيونية تضع هذا التضاد في صيغة احتيالية، فهي ترى أن نمو الوعي العالمي وحقوق البشر أدّيا إلى «تبدل الطابع الديني الذي بقي أجيالاً عديدة متمثلاً بالرجاء والتوسل لقوى ميتفايزقية ليتخذ شكلاً سياسياً قومياً.»[٢٢] وفي الحقيقة إن «النمو العام للوعي العالمي ولحقوق البشر» أمران يدفعان نحو الاندماج، وليس نحو إفراز قومية على أسس واهية ومفتعلة، ولم يحدث على الإطلاق في التجارب التاريخية جميعاً أن أدى التسامح الديني إلى تحويل الدين لقومية ولكن، دائماً، إلى إتاحة الفرصة أمام المجموعات الدينية التي تمثل الأقلية لكسب حقوق المواطنة الكاملة في القومية التي يعيشون فيها والتي هي، في الحقيقة، جزء منها.

إن الواقع اليهودي، لم «يتبدل» من تلقائه، وكنتيجة لنمو الوعي والحقوق ولكنه «أُبدل» بما يشبه القوة، ووُضع على خط كان من نتيجته أن أدى إلى موقف خطير عكس نفسه ليس فقط على نظرة اليهودي للشعوب الأخرى، بل أيضاً على نظرة الشعوب الأخرى لليهودية، كدين. لقد كانت الصهيونية - كتيار وحتى قبل

ولادتها الرسمية - تبذل جهوداً متصلة لمقاومة دعوات الاندماج التي كان بعض اليهود يحملون لواءها في فترات الانفراج.

ولهذه الحقيقة نتائج خطيرة سنراها تعكس نفسها على كثير من المواقف التي ذكرناها فيما سبق عبر الإنتاج الأدبي الصهيوني.

ولادة الصهيونية الأدبية

الصهيونية، بمعنى أنها «الحركة اليهودية السياسية باتجاه فلسطين» لم تولد في مؤتمر بال في العشرين من آب/أغسطس سنة ١٨٩٧، ولكن هذا المؤتمر كان تتويجاً علنياً لسلسلة من الضغوط لعب فيها «الأدب الصهيوني» دوراً أساسياً.

وإذا كانت نهاية القرن التاسع عشر هي العلاقة الرسمية لولادة الصهيونية السياسية فإن «الصهيونية الأدبية» بدأت قبل ذلك، وكانت في الحقيقة مادة «الصهيونية الفكرية» التي كتب عنها هيس وبنسكر وسوكولوف وأحاد هعام وهيرتسل وغيرهم.

في البدء، هناك ملاحظة أولية هامة: إن ذروة الإنتاج الأدبي الصهيوني جاءت في الفترات التي تحسّنت فيها أحوال اليهود نسبياً، أي في الفترات التي أعطي اليهود فيها حقوق المواطنة في الدول التي كانوا يعيشون فيها، والأهم من ذلك أيضاً هو أنه، في

هذه الفترات بالذات، نمت الأفكار التي رسمت قاعدة الصهيونية العريضة.

وعلى عكس التصور الشائع يبدو هذا الاعتقاد غريباً، فثمة بديهية راسخة تقول إن اضطهاد اليهود هو السبب الذي دفعهم إلى الشعور بالتميز، وبالتالي إلى اكتشاف «أرض الميعاد» اكتشافاً سياسياً أخذ طابع الشعور بالاكتفاء والخلاص واسترداد الكرامة.

إلا إن دراسة تاريخ الإنتاج اليهودي، بوجه الإجمال، يعطي نتيجة معاكسة تماماً، فالإنتاج الأدبي اليهودي الأكثر رقياً - وتطرفاً - قد تحقق في فترات يمكن اعتبارها، بالنسبة لتاريخ التيه اليهودي، فترات انفراج.

ففي العهد الذي تمتع فيه اليهود بحرية كاملة تقريباً، والذي امتد عدة قرون (١٧٥ - ١٠٣٨) لمعت أكثر الأسماء اليهودية أهمية في ميدان الإنتاج الفكري والثقافي الديني، وحقق اليهود ما يعتبرونه الآن استكمالاً للعلوم الدينية والتشريعات التي ما تزال تعتمد إلى الآن. ولكنهم من ناحية أخرى أكملوا، في هذه الفترة، كتابة التلمود، كتاب العنف الدموي والحقد والتطرف. وشاعت أيضاً فكرة «العودة إلى أرض الميعاد» لأول مرة، ولكن على أسس دينية.

وتحت الحكم العربي في الأندلس، حيث عاش اليهود

«عصرهم الذهبي» أنتج يهودا بن هاليفي قصائده الدينية التي يعتبرها اليهود من أجود الشعر في تاريخهم الأدبي، وكتب مؤلفه الضخم الذي يعتبره اليهود إنتاجاً دينياً بارزاً في تاريخهم (كتاب الحجة).[١] وفي هذا العهد أيضاً، في الأندلس وفي المغرب وفي مصر، وتحت الحكم العربي الذي أتاح لليهود حقوقاً كاملة، كتب سعادية بن يوسف (٨٩٢-٩٤٢) إنتاجه التلمودي والفلسفي وقدم الترجمة العربية الأولى للعهد القديم في مصر، وكتب إسحق الفاسي (١٠١٢-١١٠٣) فلسفته بالعربية، وحقق ابن ميمون المعروف في الغرب بـ «مايمونيدس» إنتاجه الديني والفلسفي الذي يعتبر علامة من علامات اليهودية، وبوسع المرء أن يعدد الأسماء اليهودية البارزة التي سجلت للفكر اليهودي الديني قواعده في فترات الانفراج: قاشداي بن شبروت المولود سنة ٩٦١، وشموئيل هاناجيد أستاذ سليمان بن غابيرول، وغيرهما.

وحين امتدت الدولة الإسلامية إلى الشرق في منتصف القرن السابع، واعترف الإسلام بالدين اليهودي، ومنح اليهود كل الحقوق التي كانوا يتمتعون بها تحت أكثر النظم الفارسية تسامحاً،[٢] حقق اليهود الذين عاشوا في ظل ذلك النظام دراسات دينية وفلسفية وشعرية مرموقة في نفس الوقت الذي عانى فيه اليهود في أوروبا

الغربية، في فترة الاضطهاد التي امتدت خلال العصور الوسطى، جدباً فكرياً مدقعاً، وفي الواقع أن أية أسماء كانت تبرز في عصور الاضطهاد لم تكن في الحقيقة أكثر من امتدادات دراسية لإنتاج حصل في فترات الانفراج والتسامح، ومن النادر أن نرى إنتاجاً يهودياً بارزاً وخلاقاً كان وليد فترة اضطهاد: فقد عاش اليهود الإسبان وسكان فرنسا الجنوبية في فترات الاضطهاد التي أعقبت التراجع العربي عن الأندلس على دراسة إنتاج ابن ميمون وتوسيعه والتعقيب عليه، ونلاحظ الشيء ذاته أيضاً في الفترة الاضطهادية التي أعقبت تفسيرات راشي للتلمود والتي كتبها في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، والتي بقيت مصدراً للفترات التي جاءت في أعقاب عصر راشي.

وفي أواخر القرن الخامس عشر لم يجد اليهود في العالم مكاناً أكثر اطمئناناً وتسامحاً من القسطنطينية، وسرعان ما صار يسكنها أكثر من ٣٠ ألف يهودي وصلوا إليها هاربين من اضطهاد أوروبا. و«بعد محل دام ألف عام تقريباً»،[٣] ازدهر مركز ثقافي يهودي جديد في فلسطين نتيجة لتسامح حكام القسطنطينية هذا، وكان اليهود الهاربون من أوروبا الشرقية والوسطى قد وصلوا، عن طريق القسطنطينية، إلى صفد وكوّنوا مركزاً دراسياً منتجاً، وفي هذا

المركز برز جوزيف كارو (١٤٨٨) وإسحق لوريا (١٥٣٢).

وفي هذه الفترة بالذات، تقريباً، تحولت بولندا أيضاً إلى مركز ثقافي يهودي آخر نتيجة تحسن نسبي في أوضاع اليهود هناك، وموّن هذا المركز ثقافة يهود ألمانيا الدينية الذين كانوا يخضعون لموجة اضطهاد آنذاك.

وبسبب ما يعرف بـ «مذابح القوزاق» في بولندا كفّت هذه الأخيرة عن كونها مركز إنتاج فكري، وأضحت هولندا مركزاً جديداً للإنتاج بسبب جو الانفراج الذي أتيح لليهود هناك، وحقق باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) دراسات متفوقة، ومعه كتب ميناسيح بن إسرائيل (١٦٠٤-١٦٥٧) دراسات دينية وأدبية تبرز فيها ملامح تطرف مبكر.

وفي القرن الثامن عشر تمتع اليهود الألمان، مجدداً، بوضع منفرج خاص نتيجة لتطور نظرة المثقفين المسيحيين بقيادة البروفسور كريستيان وُلف والروائي والمؤرخ جاك باساني الذي كتب في تلك الفترة مسرحيته الشهيرة «ناثان الحكيم»، وقد أدى عمل هذين الأستاذين إلى تحسين أوضاع اليهود الاجتماعية والسياسية.[٤] إلا إن هذا التحسن لم يؤدّ إلا إلى اشتداد الاتجاه المعارض للتمثل والذوبان، ويبدو ذلك واضحاً في الحملة التي

ووجه بها اليهودي موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦) حين ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية محاولة منه لما قيل يومها بأنه «مساعدة اليهود على الامتزاج بالشعب الألماني»، إلا إن جهوده لم تصل إلا إلى الفشل بعد أن ووجه بحملة شجب يهودية ضارية قادها دعاة عنصريون يرفضون «المساواة» بالشعوب الأخرى.[٥] وتحت هذا الضغط أدت ترجمته للعهد القديم إلى عكس الغاية التي أرادها، فقد حققت، على العكس، «سوق القراء اليهود إلى دوائر الأدب الألماني أكثر مما أدت إلى نشر العهد القديم - بالألمانية - بين اليهود.»[٦] وأدى التعصب إلى تتويج مندلسون على مملكة كان يحاربها فاعتبر، فيما بعد، «رائد ثقافة العصر إلى اليهودية!»[٧]

وفي نهاية القرن الثامن عشر، وعلى التحديد يوم ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٧٩١، منح المجلس الوطني الفرنسي حقوقاً غير مشروطة للمواطنين اليهود في فرنسا، وما لبثت هذه البادرة أن شاعت في أوروبا الغربية والوسطى، وبدل أن تنمو في هذا الجو دعوات الاندماج والمواطنة فقد استغلت، إلى أبعد حد، القوة التي كانت تمثلها طبقة يهودية ذات امتيازات اقتصادية ومالية خاصة، للضغط في الاتجاه العنصري المضاد والتطرف، وجوبهت - بواسطة

هذه الطبقة - الحقوق التي منحت لليهود بالرفض، وراء حجج دينية وعنصرية واهية.[٨] وقد أدى ذلك إلى أمر خطير في تاريخ اليهودية وهو انشطار السلطة الروحية والمدنية في المجتمعات اليهودية، إلى سلطة دينية وأخرى مؤلفة من طبقة اجتماعية متميزة كانت تدفع، أحياناً تحت ستار ديني، نحو موقف عنصري يهودي.

وفي هذه الفترة، ونتيجة لمعركة ضارية بين الطرفين، أنشئت المدرسة «الإصلاحية» في ألمانيا، وأعيد نبش الوثائق الدينية القديمة. وكتب ساسون رفائيل هيرش (١٨٠٨-١٨٨٨) كتبه الفكرية التي ناقش فيها مسألة عصرنة اليهودية عن طريق الدعوة إلى الامتزاج الثقافي لليهودية في الثقافة الأوروبية، ولكن هذه الدعوة كانت تواجه دائماً بموقف مضاد من قبل المعسكر الآخر الذي مثله، إلى حد ما، أبراهام جيغر.

وفي هذه الفترة أنشأ إسرائيل هيلد شايمر معهد «الدراسات الدينية الأرثوذكسية» في برلين، في السنوات التي سبقت نمو موجة اللاسامية في أواخر القرن التاسع عشر هناك.

وفي الفترة الممتدة بين ١٨١٥ و١٨٥٥ تمتع يهود أوروبا الشرقية بحرية نسبية أدت إلى نشوء ما يسميه اليهود بالـ «هاسكالا» (أي التنوير) الذي شهد من جديد بعث الأدب العبري

في بولندا وروسيا. وفي النصف الأخير من القرن التاسع عشر تحسنت أحوال اليهود في إنكلترا، وبالتالي تزايد الإنتاج الثقافي الذي كان يتخذ طابعه العنصري على أيدي طبقة يهودية ذات امتيازات اجتماعية واقتصادية، كما سنرى فيما بعد.

إن الاضطهاد لم يكن، في الحقيقة الموضوعية، الرحم الذي استولد الصهيونية، ولكن ما يبدو أقرب إلى الحقيقة هو أن الفترات الانفراجية التي كان يمكن أن تكون مدخلاً إلى الاندماج كانت تُرفض من قِبل طبقة يهودية خاصة رفضاً عرقياً وعنصرياً محضاً، كان ثمة استبدال في الأدوار، بين المضطهَد والمضطهِد، يلفت النظر فعلاً.. لقد تولى الموقف العرقي اليهودي، الذي قاده غالباً رجال يهود تمتعوا بامتيازات خاصة على حساب الأقلية اليهودية المضطهَدة، إفراز الصهيونية السياسية، من مواقع عنصرية. «إن التاريخ اليهودي يثبت بأن الفترات التي ساهمت في إثبات الشخصية اليهودية(!) كانت تلك التي لم يُضطهدوا فيها.... والحقيقة أن الأعمال اليهودية الكلاسيكية الكبرى، التي تشكل في مجموعها التراث اليهودي، أنشئت في الفترات التي لم يعانِ فيها اليهود من الاضطهاد والخوف.»[٩] فإذا كان التراث اليهودي، وما أسماه روزمارين بـ «الشخصية اليهودية» قد تكوَّن في فترات الانفراج،

فإن الدعوة للانفراج، إذن، كان ينبغي أن تكون رسالة الصهيونية، ولكنها - لأغراض عنصرية - أخذت الصهيونية الموقع المعاكس، فدعت دائماً، كما سنرى، إلى التمييز، ورفض الاندماج، الأمرين اللذين كانا يؤديان دائماً إلى استبعاد الانفراج.

لقد أدى ذلك كله إلى نتيجة خطيرة سوف تكون ذات أهمية كبيرة في تفحص الأعمال الأدبية الصهيونية، فهي لا تلغي فقط دعوى صهيونية أدبية مكررة بأن إسرائيل كانت جزءاً من الرد على الاضطهاد، ولكن أيضاً ستظهر باتصال بأن الروائي الصهيوني سيجد نفسه على الدوام مطالباً، في نطاق «تبرير إسرائيل»، بالوقوف في مواقع عنصرية.

وترتد هذه المواقع العنصرية إلى ماض سحيق، وقد كانت رداً سلبياً على المعضلة اليهودية، ولم تكن أبداً محاولة لتجاوزها: لقد كان أمام اليهودي المضطهد موقفان متعاكسان في الحقيقة، أولهما أن «يتعذب» في سبيل المساواة والاندماج، وثانيهما أن يرتد إلى «الشعور بالتميز» والتمسك بأسطورة التفوق. واختيار الثاني ليس في الواقع إلا الإمساك بالمسطرة العرقية من طرفها الآخر.

لقد شهد تاريخ اليهود في المجتمعات التي عاشوا فيها دعوات للنضال من أجل حقوق المواطنية قدر ما شهد من دعوات عرقية

تتستر بأسطورة «شعب الله المختار»، وقد استطاعت الحركة الصهيونية، بقدرتها غير المحدودة على حصار وتصفية دعاة الاندماج، وضع أسس «اليهودية السلبية»، التي هي، في جوهرها، ترتكز على عقدة نفسية وعلى استغلال هذه العقدة إلى أبعد مدى.

إن أحداً لا يستطيع أن يطلب من اليهود أن يكونوا شهداء الحماقة البشرية، ولكن في ظروف العصر الحديث التي اتسعت فيها الحقوق الإنسانية وتنامى الوعي العالمي كان يمكن للصهيونية، لو وظفت وسائلها القوية وقدراتها غير المحدودة في النطاق الإيجابي، أن تصل بأوضاع اليهود إلى ما وصلت به الآن الظروف وحدها في الولايات المتحدة الأميركية، مثلاً، حيث اعتبر ناحوم غولدمان عام ١٩٦٥ أن الاندماج في المجتمع الأميركي «واجب يهودي».

لقد كان الأدب العبري، غالباً وفي مجمله، أدباً دينياً، ومع ذلك فقد كان الحنين الديني، بسبب ظروف معينة، يصل أحياناً إلى حدود التعصب والتطرف، وهو أمر لا يبدو مستهجناً الآن إذا ما نظر إليه بمنظار العصر الذي كتب فيه، ولكن ما يبدو مستهجناً فعلاً أن توظف مثل هذه الاستثناءات التي لا تعني شيئاً أساسياً لخدمة الهدف الصهيوني السياسي، وأن تنبش بدقة لا مثيل لها

لتخدم مهمة لم تخطر في بال مؤلفها.

إن الدراسات المعاصرة التي يكتبها الصهيونيون حول تاريخ الأدب العبري تتمسك كثيراً بوصية تركها ابن ميمون لابنه قائلاً «يا بني، إنني أعرف الخطيئة التي ارتكبتها بحق شعبي، وإنني أصلي إلى الله... أن يعاد المقال إلى أصحابه الشرعيين، وأن تترجم كتبي إلى لغة اللسان المقدس.»[١٠] ويعتبر الصهيونيون الوصية وثيقة لصالحهم، بغض النظر عن إنتاج ابن ميمون كله والظروف التي أتاحت له مثل هذا الإنتاج. وبالنسبة ليهودا بن هاليفي، الذي كتب شعراً دينياً فقط ونظم للكنيس اليهودي ٧٠٠ ترتيلة على الأقل،[١١] تبذل الصهيونية جهوداً جبارة لتسييسه معتمدة على قصيدته «قلبي في المشرق» التي يقول فيها: تستلقي صهيون تحت جنة عدن، وأنا مغلل هنا (الأندلس) بالقيود العربية»،[١٢] وعلى جمل أقل وضوحاً في أشعاره الخاصة بـ «رحلة إلى صهيون» والتي لا يمكن أن تحمل على الإطلاق على محمل الشعارات السياسية.

لقد ألقت الصهيونية بثقلها على هذه الجبهة لأنها كانت تشكل نقطة الضعف القابلة للاختراق في «البيت الروحي اليهودي» وحلقة الوصل المفتعلة بين الدين والقومية، ولم يكن هذا الضغط السلبي مقتصراً على هذا الميدان فقط، بل كان يمتد أيضاً إلى

وفرويد نفسه كان يعتبر شعور الفخار والتميز الذي يحمله اليهود نتاجاً لفكرة شعب الله المختار التي نشرها موسى منذ زمن سحيق بين اليهود.[١٧] ويعزو اللاسامية إلى منشأ قديم حين كانت الشعوب الأخرى «تحسد» اليهود، لأن المسيح أنجب من بينهم.[١٨] ورغم أن هذا الاعتقاد فيه الكثير من البعد عن التحليل، فإنه لا يفسر الشعور اليهودي بالتميز، ولكن يدور حوله ببراعة إلى أن يصل بفرويد إلى اعتراف كامل: «لقد خلق موسى شخصية لليهود حين أعطاهم ديناً صعد ثقتهم بأنفسهم إلى درجة آمنوا معها بأنهم متفوقون على كل الشعوب الأخرى، ولقد بقوا على قيد الوجود نتيجة لهذا التفوق على الآخرين.»[١٩] إننا نلاحظ فرويد هنا بإصراره على القول «نتيجة لهذا التفوق» وليس «نتيجة للشعور بهذا التفوق»... ومثل هذا الاصطلاح سيكون من شأنه أن ينقل الموقف اليهودي من القدرة على «البقاء قيد الوجود» إلى «الغزو» المسلح بمبررات التفوق هذه.

◈

ثمة تيار عنصري كامن كان، إذن، يضغط باتجاه اليهودية

السلبية التي تمسك المسطرة العرقية من طرفها الآخر، وفي الوقت نفسه كان يضغط باتجاه كبح وكبت الصوت اليهودي الآخر الذي كان يتحدث فعلاً عن حل للإشكال اليهودي عن طريق الاندماج والنضال من أجله والفصل بين الدين اليهودي و «القومية اليهودية».وفي النتيجة ستوظف الصهيونية إمكاناتها غير المحدودة لطغيان الأدب الصهيوني، وسينعكس هذا كله بصورة خاصة على الأبطال اليهود في الأعمال الأدبية خلال رحلتهم الطويلة بدءاً من القرن التاسع عشر وإلى الآن والتي تتصاعد بهم باطراد من البطل الديني (الدافيدي)، ثم إلى الطراز الشيلوكي، ثم يأتي إلى نطاق التساؤل، ثم التذمر، ثم الغزو، ليصل في النهاية إلى «دافيد السياسي» الأقرب إلى العقدة النفسية: المطلق القوة والصواب والمعصوم، والذي يلبس العالم أمامه شبح حالوت.

العِرق والدين في الأدب الصهيوني يستولدان الصهيونية السياسية

مع قدوم القرن التاسع عشر بدأت أوضاع اليهود في أوروبا تتحسن عن ذي قبل، وبوسعنا القول إن هذا التحسن كان مطرد الصعود بالرغم من انتكاسات كانت تحدث بين الفينة والأخرى، ويمكن اعتبارها تموجاً غير أساسي في ذلك التصاعد المطرد.

ففي ١٨٠٦ زرع نابليون بونابرت فكرة المساواة في فرنسا، وفي البلدان الأوروبية التي وصل إليها نفوذه. وما لبثت هذه الفكرة أن شاعت وموُرست إلى حد ما. وفي تلك الفترة أيضاً، عام ١٨١١، بدأت الحركة الإصلاحية اليهودية في ألمانيا، متأثرة بالأفكار التي زرعها بونابرت، تسعى إلى عصرنة اليهودية كدين وثقافة.

وفي السنوات التي امتدت بين ١٨١٥ و١٨٥٥ بُعثت اللغة العبرية من جديد في شرقي أوروبا وأنشئت مدارس خاصة لهذا الغرض. وفي النصف الأخير من القرن التاسع عشر هذا هاجرت

أرقام كبيرة من اليهود نحو غربي أوروبا والولايات المتحدة حيث حقق هؤلاء في إنكلترا، بشكل خاص، مستوى من الامتيازات والصلاحيات عكس نفسه بصورة واضحة على حركة الإنتاج الأدبي اليهودي.

وإذا كانت فرص الاندماج والذوبان قد بدأت بالاتساع أثناء هذا الانفراج، فإننا نلاحظ في المقابل أن تياراً من التعصب كان ينمو في الاتجاه المضاد في الأوساط اليهودية ذات الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة، وسيبدأ أدب من طراز صهيوني يبرز بروزاً مستمراً ليس في مطلع القرن التاسع عشر أكثر من وميض خاطف وعلامات، ولكنه يتخذ طابعاً أشد وضوحاً في منتصف القرن ليصبح شائعاً في أواخره مفجراً، في النهاية، الصهيونية السياسية التي كرسها مؤتمر بال عام ١٨٩٧.

خلال ذلك كله كانت شخصية اليهودي في الأعمال الأدبية الأوروبية تتحرك نحو نموذج جديد وتتعامل مع المشكلة اليهودية باعتبارها مشكلة وجودية، ومع ذلك فقد كان ثمة ضغط تعصبي يدفع نحو طرحها كمشكلة قومية.

لقد أتاح نمو الوعي العالمي، في هذه الفترة، فرصة لإعادة النظر بالمعضلة اليهودية على أسس علمية، ولكن ما حدث كان

الاتجاه بالموضوع إلى طرفه المضاد: ففي مطلع القرن التاسع عشر كفت الشخصية اليهودية في الأعمال الأدبية الأوروبية، عموماً، عن أن تكون شخصية شيلوكية،[1] ولم يكن هذا الكف قد جاء نتيجة لتوسع اليهود كطبقة ذات تأثير في المجتمعات الأوروبية التي كانوا يعيشون فيها فقط، بل جاء أيضاً نتيجة لنمو الوعي في أوروبا، ولبروز تيار ثقافي عصري يرفض الاضطهاد العنصري من الأساس.

وفي الواقع قدم كثير من الكتّاب الأوروبيين واليهود في هذه الفترة نماذج للشخصية اليهودية تصلح لأن تكون بداية للحل، ولكن هذه النماذج رُفضت من قِبل تيار تعصبي يهودي واصل ضغطه لتوجيه البطل اليهودي في الأعمال الأدبية نحو صيغة البطل المتفوق والمعصوم.

وسوف نلاحظ هذا الاتجاه بشكل أكثر وضوحاً حين نبحث شخصية «اليهودي التائه» وتطورها عبر الأعمال الأدبية، هذه الشخصية التي برزت في فترة معينة لتطرح تساؤلاً مهد تمهيداً متواصلاً لظهور نوع من الأدب يطرح «مصير اليهودي السياسي»، وتقفز باليهودي التائه من شخصية ترمز للعقاب الديني إلى مغامر يهودي سياسي يكون من حقه مناقشة الإله نفسه وتبيان خطأ العقاب من الأساس.[2]

مع نمو الحريات المعطاة لليهود، وتزايد فرص الانفراج، يضغط تيار التعصب العنصري نحو الصهيونية السياسية. ومع تزايد النفوذ اليهودي في المجتمعات الأوروبية تتصاعد طبقة يهودية ذات امتيازات اجتماعية واقتصادية توظف امتيازاتها هذه للدعوة السياسية.

والأدب الإنكليزي يعتبر في هذا المجال نموذجاً كاملاً للبرهان.

ففي بداية القرن التاسع عشر لم يكن يزيد عدد اليهود في الجزر البريطانية عن ٨٠٠٠ يهودي، ولم تكن أوضاعهم الاجتماعية تتميز بصفة خاصة، ولكن علاقتهم بالمجتمع البريطاني كانت أفضل من علاقات بقية اليهود بالمجتمعات الأوروبية الأخرى.

وفي النصف الأول من ذلك القرن طرأ تغيير طفيف على مواقع الشخصية اليهودية في الأدب الإنكليزي، والأمثلة القليلة التي تعاكس هذه الشخصية كانت استثناءات لا تلغيها.

وهذا وحده يبرر المعارضة الشديدة التي لقيتها رواية ماريا إدجورث المسماة «هارنغتون» (*Harrington*) والتي نشرت عام ١٨١٧، لأنها قدمت شخصية يهودية تختلف عن الشخصيات اليهودية التقليدية التي عرفها الأدب الإنكليزي فيما سبق، ولأنها الرواية الأولى، في اعتبار معظم النقاد الإنكليز، التي أبرزت في

الأدب الإنكليزي «شخصية يهودية طيبة».

إن رواية «هارنغتون» بادرة مبتكرة، وإرهاص لوعي عالمي يرفض العنصرية، ولذلك تحتفظ بأهمية خاصة. فبعد ١٦ عاماً من «هارنغتون» سيكتب بنيامين دزرائيلي، اليهودي الإنكليزي، رواية «دافيد آلـروي»، يغتال فيها الشخصية اليهودية التي طرحتها «هارنغتون» لأنها شخصية قد تكون مقدمة لدعوة الاندماج، ويطرح بطله اليهودي طرحاً عنصرياً عنيفاً هو في الحقيقة الوجه الآخر للعملة الهتلرية الدامية التي ستظهر بعد قرن.

إلا إن النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهد تطورات هامة، فقد صدر في ذلك النصف الأخير إنتاج بريطاني غزير تعامل مع الشخصية اليهودية «بصورة إنسانية» نابذاً مرة واحدة النموذج الشيلوكي التي كانت بصماته تملأ الأدب الإنكليزي المتعامل مع اليهود طوال القرون الماضية، وكانت هذه الظاهرة دليلاً على تغير نوعي يطرأ على العلاقة بين اليهود والمجتمعات التي يعيشون فيها، وكان يمكن أن يشكل هذا الضغط بوابة نحو حل حقيقي للمشكلة اليهودية لو لم يكن التعصب الذي يعيش في أوساط يهودية معينة واقفاً بالمرصاد لمثل هذه البادرة.

ولم يكن تطور موقف الأدب الإنكليزي من اليهود قد حصل

لمجرد المصادفة، بل كان حصيلة لسلسلة من الضغوط أبرزها نمو الوعي وشيوع مبدأ الحقوق الإنسانية.

ومقابل هذا النمو والشيوع كان تطور آخر يحدث في التركيب الاجتماعي لليهود الإنكليز: فقد بدأت الأقلية اليهودية في إنكلترا تسجل نمواً وتصاعداً اجتماعياً واقتصادياً نتيجة لتيارات من الهجرة صبت في إنكلترا قادمة من الخارج، رافقها تيار كان يتجه، على التحديد، إلى لندن.

بوسعنا اعتبار منتصف القرن التاسع عشر نقطة الانعطاف الشكلية لعملية التحول التي حدثت: ففي ١٨٥٨ صار اليهودي ليونيل روتشيلد عضواً في البرلمان البريطاني عن لندن لأول مرة في تاريخ اليهود، ويعكس وصول روتشيلد إلى البرلمان تياراً من نفوذ يهودي متصاعد، ويتزايد هذا النفوذ باطراد فيصبح يهودي آخر، لأول مرة، رئيساً لبلدية لندن في عام ١٨٨٠. وفي هذه الفترة نفسها، أيضاً، يعتلي دزرائيلي اليهودي كرسي رئاسة الوزارة مرتين. وفي عام ١٩٠٠ يصل عدد اليهود في بريطانيا إلى ربع مليون يهودي يسكن ثلثاهم في لندن.

مع هذا التغير في التركيب الاجتماعي والسياسي لليهود الإنكليز يحدث، بصورة موازية، تغير في طليعة الإنتاج الأدبي

المتعلق بالقضية اليهودية، ولسوف نشهد في النصف الأخير من القرن التاسع عشر انعطافاً نهائياً نحو تسييس الشخصية اليهودية في الأدب.

من هذا الخط العريض يخرج كتابان هامان هما رواية «هارنغتون» التي تحدثنا عنها ورواية «آيفنهو» (*Ivanhoe*) للسير والتر سكوت والتي نشرت عام ١٨١٩.

إن أهمية هذين الكتابين تعود إلى أنهما طرحا، في وقت مبكر بالنسبة للرواية الإنكليزية، «الشخصية اليهودية الطيبة». ومع ذلك فإن ما يبدو وكأنه ظروف خاصة أحاطت بتأليفهما هو في الحقيقة انعكاس طبيعي لنمو الوعي، ولرفض الموقف العنصري من قِبل جماهير القراء.

فبالنسبة لـ «هارنغتون» وهي «الرواية الإنكليزية الأولى التي ... تتعامل مع يهوديها الخيرين بشكل جدي، ومع اللاسامية على أساس نقدي،[٣] تختلف الشخصيات اليهودية فيها عن الشخصيات التي وردت في روايات المؤلفة السابقة، فقد كانت تلك الشخصيات نموذجاً مكرراً للشخصيات التي شاعت في ذلك الزمن، ولذلك أتت رواية «هارنغتون» كنوع من التكفير،[٤] بعد أن تلقت المؤلفة رسالة «مكتوبة بشكل رائع»[٥] من فتاة يهودية تقيم في الولايات

المتحدة اسمها راشيل مردخاي قبل عام من صدور «هارنغتون» تحتج فيها على الطريقة التي تعاملت فيها المؤلفة مع الشخصيات اليهودية في رواياتها السابقة. وبالرغم من أن النقاد اليهود يميلون إلى التأكيد أن رسالة مردخاي المذكورة قد لعبت دوراً هاماً في التأثير على المؤلفة، فإن الأقرب إلى الموضوعية هو الاعتقاد بأن المؤلفة كانت، عملياً، تستجيب إلى تيار ثقافي يتنامى باطراد، ويطالب بوضع حل للمعضلة اليهودية على أساس غير عنصري.

ولكن النقاد اليهود يميلون إلى أن «هارنغتون» إنما كتبت «كاعتذار» عن خطأ، حصل نتيجة لضغط يهودي فقط، وهو موقف يهدف إلى إفقاد المؤلف غير اليهودي ميزة المبادرة، فقد كُررت القصة ذاتها بصدد رواية «آيفنهو» (١٨١٩) الذي كان أول كتاب «أبرز اليهود إبرازاً شعبياً في الرواية الإنكليزية.»[٦] فالمذكرات التي نشرت عام ١٨٩٤ بعنوان «رسائل السير والتر سكوت» تبرز بشكل مستمر تركيز سكوت على احتقار اليهود، ويبدو أن علاقاته معهم كانت علاقات مالية فقط، إذ إنه يبدي في كثير من المناسبات استغرابه لأنه لا يعرف كيف يتيسر لليهود الحصول على المال، ويصفهم بأنهم يحترفون الإقراض، وفي مقاطع مختلفة من رسائله يبدو وكأنه سقط في مخالب الدائنين اليهود الذين لم يكفوا عن

ملاحقته بإلحاح يغيظه، ولذلك كان يميل النقاد اليهود إلى التلميح بأن شخصية «ربيكا» في «آيفنهو» عبارة عن «وسيط» من نوع ما بينه وبين دائنيه اليهود، وهو تلميح يفتقر إلى الموضوعية، فالمؤلف لا يكتب رواياته «للاعتذار»، ولا يمكن أن تكون «آيفنهو» التي تناقض شخصية «ربيكا» فيها اعتقادات مؤلفها عن اليهود إلا رضوخاً لظاهرة موضوعية في المجتمع، ترفض النظرة العنصرية.

ومع ذلك فإن فكرة «الاعتذار» كحافز للتأليف فكرة شائعة لدى بعض النقاد، وخصوصاً بما يتعلق بمواقف من هذا النوع، فقد أشار إليها عدد من النقاد كأمر مسلم به.[٧] وإذا عجز الناقد في غمرة إصراره على البحث عن الاعتذار كتبرير لموقف في صالح اليهود فإنه، غالباً، يتجاهل المؤلف.[٨]

ولم يكن هذا الإصرار على تشويه المواقف ذات الدلالة، من قِبل المتعصبين، إلا رغبة في وضع أساس شخصية يهودية سياسية ترفض الاندماج كحل للمشكلة اليهودية، ولذلك فقد كان المطلوب هو بطل يهودي غير البطل «الرومانسي» الذي جاء في «هارنغتون» و«آيفنهو». وسيقوم بنيامين دزرائيلي، الشخصية اليهودية الإنكليزية السياسية ذات الامتيازات والنفوذ، بخلق هذه الشخصية المطلوبة من قِبل المتعصبين خلقاً نموذجياً فاضحاً، عام ١٨٣٣.

فإذا كان السير والتر سكوت وإدجورث قد سجلا تبدلاً نوعياً في الموقف من اليهودي، وثبتا الشخصية «الرومانسية» لليهودي التي خلقها الشاعران شيلي وبايرون في مطلع القرن، فإن دزرائيلي، كداعية عنصري، لبى المطامح التعصبية اليهودية المتطرفة، ونقل البطل اليهودي من الشخصية الرومانسية إلى المواقع السياسية - القومية، ووجه بذلك ضربة إلى دعوة الاندماج.

لقد كتب دزرائيلي عام ١٨٣٣ روايته «دافيد آلروي» (*David Alroy*) قبل أن يصبح رئيساً للوزارة البريطانية، وتهمنا هذه الرواية - التي يثير طمسها المتواصل سلسلة من الشكوك - لسببين أساسيين، أولهما لذاتها، وثانيهما للنتيجة التي أدت اليها.

في هذه الرواية يطرح دزرائيلي البطل اليهودي الصهيوني، قبل حوالي نصف قرن من ولادة الصهيونية رسمياً في بال: يرفض الاندماج وكل فرصه. ولذلك يسقط فوراً في الموقف العرقي المتطرف، الذي سيتبناه هتلر، مقلوباً، بعد ٨٠ سنة.

فكي يرفض دزرائيلي البطل اليهودي الرومانسي، والاندماج في المجتمع الذي يعيش فيه، ينبغي أن تكون دعواه معتمدة على حل، وفي ذلك الوقت المبكر عبر دزرائيلي بوضوح صاعق عن الحل: العنصرية.

لقد حمل دزرائيلي قضية التميز اليهودي، التي اعتبرها سيغموند فرويد «قوة للبقاء»، نحو نهايتها الحتمية، فجعلها قوة للغزو، فكي ترفض الاندماج ينبغي أن تتبنى واحداً من موقفين: أولهما الشعور بالضعة وثانيهما الشعور بالتفوق، ولم يكن أمام دزرائيلي، وقد رفض الاندماج، إلا أن يسقط في الفخ العنصري.

إن تفوق وتميز البطل اليهودي في «دافيد آلروي»، هو تفوق وتميز عرقي ليس إلا، ذلك أن دزرائيلي يمسح العالم كله بهذه المسطرة الهتلرية الكريهة: «إن كل شيء عرق... ليس ثمة حقيقة أخرى.» ويصر دزرائيلي على أنه حتى «ما يعتقده الناس سلوكاً فردياً ما هو في الحقيقة إلا شخصية العرق»، وفي وقت كانت فيه، حين كتبت الرواية، فرص الاندماج مفتوحة على وسعها يقف دزرائيلي مرتداً إلى عقدة قديمة «ففي الحقيقة إنك لا تستطيع أن تهدم عرقاً صافياً، إنها حقيقة سيكولوجية، إنها قانون الطبيعة البسيطة» ويعلن، طوال صفحات هذه الرواية المذهلة: «إن العبريين عرق غير مختلط.»[٩]

لقد كتبت هذه الرواية في وقت كان مؤلفها يتربع على قمة طبقة يهودية ذات امتيازات سياسية واقتصادية، وقد وصل هو نفسه بعد كتابة هذه الرواية بسنوات قليلة إلى كرسي رئاسة

الوزارة البريطانية، وإذا كانت هذه الحقيقة تعكس واقع اتجاه المشكلة اليهودية نحو حل، فإنها تعكس أيضاً رفض المتطرفين لهذا الحل.

لقد قال دزرائيلي في «دايفيد آلروي» أكثر مما ينبغي أن يقول، وأدى إعلانه لحقيقة المطامح العرقية للمتطرفين اليهود إلى ردة فعل واسعة إلى حد نشر عدد من النقاد نقداً للرواية قالوا فيه إن ما أراد دزرائيلي أن يقوله، باختصار، هو أن «اليهود هم المهيؤون الوحيدون لقيادة الكون.»[١٠]

ولكن دزرائيلي، في روايته، أخطأ في إصابة الهدف المباشر: فقد ظل بعيداً عن إعلان فلسطين كـ «وطن قومي لليهود» بصورة مباشرة، وإن كان ذلك المزج بين العرق والدين استهدف فلسطين كـ «مركز روحي» من طراز فريد ومثير للدهشة.[١١]

ولكن ما فعله دزرائيلي كان أخطر مما لم يفعله، فقد طرح عملياً شخصية صهيونية لأول مرة بدل الشخصية اليهودية، وفور أن نشر كتابه صحح المتطرفون اليهود ما قاله دزرائيلي في الوقت الذي انتهزوا فيه هذه الفرصة ليدفعوا نحو قول ما لم يقله: ففي النقاش الواسع الذي أثارته الرواية على صفحات الصحف البريطانية آنذاك أبدت جورج إليوت اشمئزازها من شخصية سيدونيا في

قصة دزرائيلي ومن تبجحها بالتفوق ونقاوة العرق، وسنرى بعد قليل أن جورج إليوت التي كانت على علاقة وطيدة بالمتطرفين اليهود قد تحمست، نتيجة لـ «دافيد آلروي»، لكتابة روايتها «دانييل ديروندا»، وفي تلك الرواية الطويلة رفضت إليوت العرقية التي كانت كل مؤونة سيدونيا، ولكنها جعلت بطلها «يصحح» لدزرائيلي صهيونيته: فهو يعتبر أن «فلسطين هي المكان الأوحد الملائم لتجميع اليهود من التيه».[١٢] وقد وضعت هذه الدعوة في الأساس الصهيوني الذي شاع فيما بعد وإلى الآن: وهو الأساس الذي يعتبر الصهيونية رداً على الاضطهاد العنصري واللاسامية إخفاء لجوهرها الذي هو استبدال ذلك الاضطهاد العنصري بموقف عنصري مضاد.

سيأتي الكلام عن «دانييل ديروندا» فيما بعد، أما الآن فإن رصد تصاعد اليهودي في الأدب الإنكليزي سيلاحظ ظاهرة غريبة. ففي ١٨٥٦ يكتب تشارلز ريد روايته *It is Never Too Late to Mend* والواقع أنه ليس ثمة أهمية خاصة لهذا العمل إلا لكونه يشكل رمزاً موجزاً للحظة الانعطاف التي بدأ البطل اليهودي في الأدب الإنكليزي يقوم بها. فبطل هذ القصة موزع توزيعاً متردداً بين الخير والشر، الأهمية والتفاهة، وبكلمات أوضح، الاندماج والتعالي، كأنه يحضّر نفسه لعملية الانقلاب التي ستبدأ بوضوح

منذ الآن، فهو رجل ذو كرامة، يؤمن بشعار العين بالعين والسن بالسن، ولكنه من ناحية أخرى شخصية غامضة، ينظر إلى الناس من مواقع شيلوكية ويرفضهم.

إنه، بإيجاز، لحظة الانعطاف ذاتها التي ستدفعها إليوت، تحت وطأة دزرائيلي، إلى مواقع العنصرية.

لنلاحظ الآن ما يلي:

في عام ١٨٣٨ نُشرت ثلاث روايات بارزة، ضمن روايات أخرى من ذات الطراز أقل أهمية هي: «أوليفر تويست«، «غرام في فينا»، «ليلي»... أبطالها يهود لهم ملامح شيلوكية.

في عام ١٨٤٨ تكتب جورج إليوت تنتقد القاعدة العرقية التي أنشأ دزرائيلي، فوقها، رواية «دافيد آلروي».

في عام ١٨٥٦ يكتب تشارلز ريد روايته التي يقف بطلها متحيراً بين الأبطال اليهود المطروحين آنذاك: أبطال «آيفنهو»، و«هارنغتون» من ناحية، وأبطال «دافيد آلروي» من ناحية أخرى.

في عام ١٨٧٦ تكتب جورج إليوت روايتها «دانييل ديروندا» التي نصبت اليهودي الصهيوني في الأدب الإنكليزي و... «صار بوسعها أن تزيد في الوثائق الميالة إلى الصهيونية.»[١٣]

إن هذا التصاعد يترافق مع عملية أخرى تحدث على الصعيد

الاجتماعي: تزايد عدد اليهود الإنكليز خلال هذه الفترة من ٨ آلاف إلى ربع مليون، وتزايد فرص الاندماج المفتوحة أمامهم، وتزايد نفوذهم السياسي والاقتصادي.

إن «البطل» الذي طرحته «دانييل ديروندا»، مردخاي، هو «جوليات» من طراز غير مقاتل، وسيقطع مردخاي هذا رحلة مرسومة بدقة ليظهر لنا مرة أخرى في الخمسينات من هذا القرن باسم «بن آري» في إكسودس.

ولذلك، من ناحية ما، تكتسب «دانييل ديروندا»، أهمية خاصة، فقد أرست قاعدة فعلية لليهودي الصهيوني، وإذا كان ظهور هذه الرواية قد فتح الباب أمام سيل من الروايات تعاملت مع اليهود على الأسس التي طرحتها جورج إليوت، فإن «المجموعة اليهودية في 'دانييل ديروندا' تظل أكثر الأسماء تميزاً وبروزاً في الرواية الإنكليزية حتى اليوم»،[١٤] فقد قدمت إليوت في روايتها قاعدة عمل صهيونية حين جعلت أبطالها يؤمنون بضرورة التصميم والعمل على «المساهمة في صنع مستقبل العالم ومستقبل اليهود»، و«إدراك قيمة التراث»، و«الاتجاه إلى فلسطين» سياسياً، وخلقت في شخصية مردخاي أسطورة الداعية «كرجل سياسي ونبي اجتماعي.»[١٥] فهو لا يتكلم إلا عن دولة يهودية، ولا يجد أي

تعويض يصلح بديلاً.

ولكن مردخاي يفعل ذات ما فعلته سيدونيا «دافيد آلروي» بذكاء أشد، فهو يهرب من الشرك العرقي الذي سقط فيه دزرائيلي متمسكاً بصيغ احتيالية، فهو يؤكد ببراعة أن فكرة الشعب المختار تعني، في الحقيقة، «أنه اختير في سبيل الشعوب الأخرى»، ولكن التخلص الشكلي يكون غير ذي قيمة في سلسلة الأحداث التي تنطوي عليها الرواية: إن دورة الأبطال الواسعة حول السقوط المباشر في الفخ العرقي لا تلغي ذلك السقوط ولا تحجبه، وشعورهم بالتميز غير مبرر.

إن الصهيونية المعاصرة تنظر إلى «دانييل ديروندا»، سياسياً وأدبياً بالطريقة التالية:

«إن القواعد الأكثر أهمية التي صنعت أسطورة اليهود الإنكليز كانت، بالتسلسل التاريخي: الدراسات الدينية - الاقتصاد - الرومانسية - الواقعية. وإلى هذه القواعد الأربع أضافت «دانييل ديروندا» قاعدة خامسة هي البطولية، وفي ثلاثة أرباع القرن التي مضت منذ ظهور هذه الرواية تقدمت هذه القاعدة أكثر فأكثر إلى الأمام... لقد أرست [هذه الرواية]... أسطورة بعث إسرائيل».[١٦] إن الكلمة الأصح التي ينبغي لكلمة «البطولية» أن تستبدل بها هي

كلمة «الصهيونية» بما تعنيه من رفض التساوي بأفراد المجتمع الذي يعيش فيه اليهود.

إن ليبتزن يشرح الرومانسية التي كانها البطل اليهودي في الأدب الإنكليزي في فترة ما بأنها «أبرزت اليهودي الملائكي: حكيماً مقدساً، في ملامحه ضياء مجد آفل وله ابنة جميلة لطيفة ولكنها معذبة (ريتشارد كومبرلاند، والتر سكوت، بايرون، شيلي... إلـخ).. ولكن أحداً من هؤلاء الكتّاب لم يكن مهتماً بمستقبل اليهود»،[١٧] ومع ذلك فإن هذه الصيغة في تفسير الرومانسية صيغة ذات غرض: إن أهم ميزات الرومانسية هذه التي يقول ليبتزن إنها «شكل تصويري دخيل»، وإنها إحياء «للنماذج المتخفية الخاصة بالأيام السالفة»[١٨] هي أنها لم تكن تصويراً دخيلاً، ولا إحياء لنماذج متخفية، ولكنها كانت ارتداداً إلى إعلان اليهودية كدين، ومطالبة ضمنية برفع الاضطهاد عنه، ولكن المتطرفين كانوا يرون في ذلك تهديداً لغايات سياسية كانت تستهدف، بدلاً من ذلك، «البطولية»... بمعنى التفوق القومي.

إن ما يهمنا، على أي حال، في «دانييل ديروندا» - وهي رواية تقع في أكثر من ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، هو «القسم الصهيوني»، كما اصطلح النقاد على تسميته فيما بعد، وهو القسم

الذي وصفه هنري جيمس، أكثر النقاد اختصاصاً بجورج إليوت، بأنه «يسقط إلى قعر البرود» فنياً، وإنه، بدون تحفظ، فاشل تماماً.

إلا إن فرانك ريموند ليفز الذي كتب مقدمة[١٩] دراسية للطبعة التي سنعتمدها من هذه الرواية[٢٠] يعتقد أن هذا القسم الصهيوني يتميز «بالذكاء الذي مكنها من أن تتنبأ كم يستطيع الانفعال القومي أن يؤثر على اليهود»، بالإضافة إلى «السلعة الفكرية غير المحدودة التي تمتلكها المؤلفة.»[٢١] ويعتبر أن أهم ميزات هذه الفصول هو «توافر كمية كبيرة من الإيحاء»،[٢٢]. بالرغم من أن كثيراً من النقاد لا يقر بأن إليوت «إنما بنت البنيان الثقيل الكامل للمشكلة اليهودية.»[٢٣]

إن هذا الرأي يحاول أن يصور إليوت وكأنها استقرأت «الحتمية التاريخية» سلفاً، فيما كانت الحقيقة تدل على أن إليوت كانت توسع وتعمق اتجاهاً موجوداً كان يضغط باتجاه التعصب ورفض الاندماج، وفي هذا النطاق لم تكن إليوت في الواقع تستقرىء سلفاً، بنوع غامض من التنبوء، ما يريد ليفز أن يوحي وكأنه حتمية تاريخية، بل كانت تضع نفسها في خدمة اتجاه موجود أصلاً، وترسم له خطة عمل.

لقد طرحت إليوت في «دانييل ديروندا» المشكلة اليهودية

القديمة بصيغة جديدة، وجعلت من بطلها مردخاي محاضراً صهيونياً من الدرجة الأولى: إن وجهة نظر مردخاي هذا ليست وليدة طبيعية لتسلسل الأحـداث، ولكنها إعلانات ومحاضرات مباشرة، وكانت هذه المحاضرات بالذات سبب انتشار الرواية في الأوساط الصهيونية لأنها كانت «ردوداً» مباشرة على اجتهادات مطروحة ودفاعاً إعلامياً عن اجتهادات مضادة، ويمضي مردخاي، خلال عشرات من الصفحات، يعرض وجهة نظره ضمن تلك الخطابات ليمثل الوجه الإعلامي والدعاوي للاتجاه الذي كان يريد تتويج «التفوق اليهودي» بدولة قومية.

وهذه المقاطع الخطابية بالذات، والتي لا يمكن أن توصف إلا بأنها محاضرات صهيونية هي التي وصفها هنري جيمس بأنها وقعت «في قعر البرود» من الناحية الفنية. ودون أي تردد فإن محاضرات مردخاي هي «شيء خارجي» لا تعكس نفسها بواسطة أحداث الرواية، بل بواسطة الكلمات المباشرة، ولذلك أيضاً وُصف «دانييل ديروندا» من بعض المتطرفين اليهود أنفسهم بأنه «وثيقة ميالة للصهيونية.»

ومع ذلك فلو قدر لكاتب آخر أن يعالج هذه الكمية من الخطابات لكان مصير روايته الفشل، ولكن قدرة إليوت ككاتبة

تدخلت للحيلولة دون أن تؤدي تلك الخطابات المطولة إلى سقوط نهائي للقيمة الفنية للرواية.

وعلى أي حال، فإن المسافة بين «عرقية» سيدونيا في «دافيد آلروي» و«عرقية» مردخاي في «دانييل ديروندا» ليست بالطول الذي رمت إليه المؤلفة، إذ إن أي قارئ محايد يستطيع أن يكشف بسهولة موقف مردخاي العنصري، الأكثر ذكاء من موقف سيدونيا: «صحيح! صحيح ما قاله يهودا بن هاليفي[٢٤] من أن إسرائيل هي قلب الجنس البشري، إذا كنا نقصد بالقلب لب العاطفة التي تربط عرقاً معيناً وعائلاته بنوع من الحب المسؤول... واحترام الجسد البشري يرفع احتياجات حياتنا الحيوانية إلى الدين.»[٢٥]

ومرة أخرى:

«أنا أقول بأن تأثير تفرقنا لن يكتمل، ولن يصل إلى ذروة تحوله دون أن يتخذ جنسنا مرة أخرى شخصية قومية... هذا بالضبط هو التحقيق الوحيد للأمانة الدينية التي جعلت منا شعباً كانت حياته نصف وحي العالم... ما الذي يهمني من تمزقنا وتشتتنا؟ إن الجوهر ما زال قائماً: دع الرجال الأغنياء، دع كبار التجار، دع المثقفين في كل المعارف والخبراء في كل الفنون، الخطباء والسياسيين الأكفاء الذين يحملون في عروقهم الدم

العبري ودماثة العبقرية العبرية دعهم يقولون: سوف ننشئ مستوى عالياً، سوف نتحد في عمل قاسٍ ولكن مجيد، مثل موسى وعـزرا... لديهم المال الكافي ليستردوا الأرض من محتليها المنهارين، ولديهم مهارة رجال الدولة ليبتكروا، ولديهم لسان المتكلم ليقنعوا... ألا يوجد فيما بيننا نبي أو شاعر يجعل آذان أوروبا المسيحية تقرع بالعار لما يلحق بالكفاح المسيحي الذي يطعن بالسر فيما يحدق إليه الأتراك كما يحدق مؤجر الحلبة لصراع الوحوش فيها؟ هناك خزان من الحكمة فينا يكفي لإيجاد نظام يهودي جديد، كبير وبسيط وتماماً مثل القديم، جمهورية تتوافر فيها المساواة في الحماية، المساواة التي تلتمع كنجمة في جبين مجتمعنا القديم ونعطيها ما هو أكثر من لمعان الحرية الغربية، ناهيك عن التعسف الشرقي.

«وعند ذاك، سيكون لجنسنا مركز عضوي، قلب ودماغ ليحرس ويقود وينفذ... سوف يحصل اليهودي المضطهد عند ذاك على دفاع في محكمة الشعوب، كالإنكليزي المضطهد والأميركي المضطهد.. وسوف يكسب العالم إسرائيل من جديد، كما تكسب إسرائيل بدورها.. لأن مجتمعنا سيكون مجتمعاً في طليعة الشرق، يحمل ثقافة وأحاسيس كل من الأمم الكبيرة في ذروة ازدهارها. وسوف

تكون أرضاً مثل محطة للحياة المليئة بالعداء، أرضاً حيادية، هي في الشرق مثل بلجيكا للغرب.. صعوبات؟ أعـرف أن هناك صعوبات، ولكن دع روح التوثب تتحرك في الكبار من شعبنا، وسيكون العمل قد بدأ.»[٢٦]

إن هذا المقطع يلخص صهيونية مردخاي تلخيصاً كاملاً، ويظهر بوضوح أن جورج إليوت لم تكن «تتنبأ»، ولكنها كانت ترسم خطة عمل، وتدفع نحو صهينة اليهودي واستغلال عقدة التفوق إلى أقصى حد. سيكرر هيرتسل، بعد نصف قرن، الموقف ذاته في روايته «الأرض القديمة الجديدة» التي كانت إرهاصاً لولادة الصهيونية السياسية على يديه بالذات، وسيكون أكثر براعة من إليوت - كما كانت إليوت أكثر براعة من دزرائيلي - في الدوران حول عنصرية الدعوة ومحاولة إلباسها ثوب الخدمة الإنسانية الدعي.

على أن الخلط بين العرق والدين يبدو أوضح ما يكون عند إليوت، وهو خلط يتخذ، كما نرى في المقطع الذي سجلناه من الرواية، طابع الحديث عن أمرين لا علاقة بينهما: الحديث عن العرق كرابط روحي (!) ثم القفز منه للحديث عن «الشخصية القومية» وكأن هذا الثلاثي المتباعد اصطلاح واحد لمعنى واحد.. ثم الحديث عن الاضطهاد المنصب على اليهود والقفز منه إلى حل

لا علاقة له بذلك الاضطهاد وهو تمثيل دور الرائد الإنساني على «حلبة وحوش» بدل الدعوة إلى فك قيود الاضطهاد.[٢٧]

لقد مثلت «دانييل ديروندا» في نقطة حاسمة من تاريخ يهود أوروبا، موقفاً إلى جانب دعاة التعصب، ونقلت الشخصية اليهودية في الأدب من مجالها الواقعي إلى مجال المغامرة والغزو وجعلت منها «بطلاً» معداً إعداداً عنصرياً، وقد أدى هذا كله إلى قفزة حاسمة «فبكتّاب يختلفون اختلاف تشارلز ريد وجورج إليوت سنصل إلى وقت يصبح فيه اليهودي معصوماً»،[٢٨] وليست كلمة معصوم، هنا، إلا مرادفة لكلمة عنصري.. إذاً فقد البطل وقوف الإله معه، كما كان يحدث للمعصومين اليهود في العهد القديم. وسيصبح هذا «المعصوم» داعية لا يحتمل ولا يبرر في إكسودس، عام ١٩٥٦.

لقد كانت قيمة «دانييل ديروندا» خدماته السياسية لتيار من التعصب كان يقف على مفترق الطرق: فقد اعتبر، لدى قادة ذلك التيار، كتاباً في غاية الأهمية فتبنوه ووزعوه وأعادوا طبعه ونشره في أوروبا، وبعد أربع سنوات من ظهوره غيرت المدرسة النظرية الجديدة في روسيا (بيرتس - غوردون - سمولنسكي - ليلينبلوم) رأيها بالاندماج، وقررت تبني «النهضة السياسية القومية» كحل

للمعضلة اليهودية، وهكذا «فقد تبنى هؤلاء الكتّاب، فوراً، 'دانييل ديروندا': ترجموه إلى العبرية والييديش وألحقوا به وجهات نظرهم السياسية الخاصة حول إعادة استعمار فلسطين...»[٢٩] وغزا الكتاب، بمخططات مدروسة، البيوت اليهودية، وما إن ترجم للعبرية حتى أضحى «إنجيلاً صهيونياً».[٣٠] وفي عام ١٩٤٨، وقبل أن يذوب دخان الكارثة الفلسطينية، أطلقت إسرائيل اسم جورج إليوت على أحد شوارع تل أبيب.

شخصية اليهودي التائه:
نشأتها وتطورها

تطرح شخصية «اليهودي التائه» في أوروبا صورة أخرى أكثر طرافة من شخصية اليهودي في الآداب الشعبية وتطورها، والعلاقة بين هذا التطور وبين أوضاع اليهود الاجتماعية والمالية والدينية، وكذلك تبرز ملاحقة «اليهودي التائه» جانباً مهماً من دور التوجيه السياسي العنصري في نقل المعضلة اليهودية من مواقعها المشروعة وحلولها الإنسانية إلى المواقع التعصبية والعنصرية.

لقد كان «اليهودي التائه» يدور دائماً، في الماضي، خلال الحلقة الدينية التي استولدته، وفي داخل هذه الحلقة كان يتنقل من موقف المذنب إلى موقف المتذمر، من موقف الخاطئ إلى موقف المعذب، من موقف جالب سوء الطالع إلى موقف علامة الخير، وكان هذا التنقل يحدث في المجال الشعبي عفوياً، نتيجة للتغير المطرد، سلباً وإيجاباً، في العلاقات الاجتماعية والدينية بين

اليهود وبين الأوروبيين وفي التراوح بين التعصب والتنور التي كانت تعيشه أوروبا آنذاك. ولكن «اليهودي الجوال» لم يصبح أبداً «حامل رسالة سياسية» إلا في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، حين تدخلت التيارات العنصرية في التأثير على العبقرية الشعبية التي ظلت تعتبر اليهودي الجوال، سلباً أو إيجاباً، قضية ديانة مناوئة، أو ديانة مغلوبة على أمرها.

وقد ركب «اليهودي الجوال» الموجة نفسها التي ركبتها بطلة «دافيد آلروي» وبطل «دانييل ديروندا»، وهي موجة تحويل العرق والدين، تحت ظل أسطورة التفوق، إلى قضية عنصرية.

ترتد شخصية اليهودي التائه إلى أصول دينية قديمة،[١] ولكنها ترتد في خطوطها العريضة إلى ما قبل ذلك لأنها تمثل في المنشأ، وكفلسفة، حيرة الإنسان أمام معضلة الموت والفرار من هذه الحيرة إلى الأسطورة.

على أن هذا الماضي التاريخي للأسطورة لن يهمنا بعد أن أخذت شخصية اليهودي التائه مجراها العام.

- إنه من الطبيعي أن تظل أسطورة اليهودي التائه تعكس - ليس فقط أوضاع اليهود الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، بل أيضاً مواقف الكنيسة من اليهود، وعلى هذا الأساس فإن أسطورة

اليهودي التائه تصور في كثير من الأحيان طبيعة العصر الذي أصدرها، فهذا اليهودي التائه «يظهر في العصر الذي تتحكم فيه الكنيسة كموضوع للطاعة، أو صورة للخطأ الديني، ويغلب أن يختبئ في عصور التنور»[2] وغالباً ما يستعمل لخدمة غرض من الأغراض، أو يكون نتيجة لوجود مثل ذلك الغرض، وفي أحيان كثيرة كان يختفي باختفاء الأقلية اليهودية.

بوسعنا ملاحقة أوضاع اليهود الاجتماعية عبر ملاحقة شخصية اليهودي التائه: إنه مواطن مسكين قنوع متدين أحياناً، ولكنه متشرد يجلب النحس والدمار حيناً آخر. فقير مرة، ويتزنر بالجواهر مرة أخرى، راض بالعقاب الذي نزل به، في البدء، ولكنه شكاك متذمر ومتربص فيما بعد، ومتمرد ثائر يهز قبضته في وجه الإله أخيراً.

إن أول الآثار المسجلة للأسطورة في الاعتقاد الأوروبي جاءت في فترة صليبية ضروس كانت حماها تجتاح العالم، خاصة في المشرق، ويبدو أن القصة كانت تتداول بين الناس في مكان ما في الرقعة الواسعة التي كان يستعر فيها الغزو وتمتد طرقه عبرها، وكانت أسطورة دينية محضة.

وصلت الأسطورة إلى الغرب عام ١٢٢٨ على لسان بطريرك أرمني جاء من أرمينيا إلى سانت ألبانز (إنكلترا) ليشارك في أعمال

مجمع كهنوتي، ويعتقد جوزيف غايير[٣] أن قصص اليهودي التائه قد شاعت في أوروبا مع عودة الفوج الأول من الصليبيين الذين عادوا من القدس حوالي عام ١١١٠، إلا إن أول أثر مسجل لأول ذكر لليهودي التائه هو قصة البطريرك الأرمني التي تلاها في سانت ألبانز عام ١٢٢٨ مسجلة في «تاريخ سانت ألبانز»، لأول مرة، بعد ذلك بحوالي ٢٢ عاماً.

وكان البطريرك الأرمني قد سئل، فيما كان مستغرقاً بوصف سفينة نوح كما رآها بنفسه راسية على قمة أحد جبال أرمينيا، عما إذا كان قد سمع عن رجل يقال إنه شاهد صلب السيد المسيح، وإنه محكوم عليه من قِبل المصلوب بالتجول في العالم إلى يوم القيامة.

وأتى جواب البطريرك فريداً، حين قال بعد صمت قصير: «إنني أستغرب أن يوجه لي هذا السؤال بالذات، ذلك أنني، قبل أن أغادر أرمينيا بوقت قصير كان هذا الرجل، واسمه جوزيف، قد تناول غداءه على طاولتي».

ومضى بطريرك أرمينيا، بعد ذلك، يروي القصة كما تعرف إليها بنفسه من الرجل التعيس ذاته، فقال إن هذا الرجل أمضى في التجوال حوالي اثني عشر قرناً، وقد كان اسمه أيام المسيح

كارتافيلوس، وكان يعمل بواباً على باب المحكمة التي حكمت بصلب المسيح، وفيما كان يسوع خارجاً من دار المحكمة بعد صدور الحكم ضربه كارتافيلوس هذا على ظهره وصاح به: «امضِ يا يسوع! لماذا تتلكأ؟» إلا إن المسيح نظر إليه بهدوء وأبلغه: «إنني ماضٍ، ولكن أنت، ستنتظر إلى أن أعود». ومنذ ذلك اليوم وكارتافيلوس لم يكف عن التجوال، صامتاً حزيناً فقيراً متواضعاً آملاً بالغفران لأنه ارتكب جريمة عن جهل، ولأن المسيح قال وهو على الصليب: يا أبتاه اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون.

وبعد ثلاثة قرون من تسجيل هذه القصة يظهر اليهودي مرة أخرى في بوهيميا عام ١٥٠٥ ليساعد رجلاً اسمه كوكوت في العثور على كنز كان جده قد خبأه له في مكان ما.

وبعد ذلك بعشرين سنة يظهر اليهودي التائه مرة ثالثة في ألمانيا للدكتور كورنيليوس أغريبا في ملابس ساحر.

ومنذ ذلك بدأ يتوالى ظهوره بغزارة واستمرار في عواصم أوروبية مختلفة. ولكن الملاحظ دائماً أن هذه الشخصية، حتى ذلك الوقت، هي شخصية محبوبة، لا توحي بغير الشفقة عكس ما ينبغي توقعه إذا تذكرنا سبب انطلاقها: ذلك أنه إذا كانت هذه الشخصية قد وجدت بسبب فظاظتها إزاء يسوع، فإنه من المدهش

حقاً أن تنقلب إلى شخصية محبّبة، في الذهن الشعبي.

لسوف تكون هذه الملاحظة مهمة للغاية لأن شخصية اليهودي التائه - في فترة قادمة - سوف تصبح فجأة شخصية فظة تجلب النحس، الأمر الذي يدلل على أن شخصية اليهودي التائه كانت نتاجاً لسبب مزدوج: موقف الكنيسة من اليهود من ناحية، والدور الذي يلعبه اليهود في المجتمع الذي يعيشون فيه، من ناحية أخرى.

في الفترة الفاصلة بين شخصية اليهودي التائه كرجل خيّر وطيّب وبين بداية القرن السابع عشر يطرأ تحول واضح في الأسطورة: ففي غرب أوروبا كان يعتقد، خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أن اليهودي التائه لا يظهر إلا مع العواصف، وأنه شخصية مخيفة تجلب معها النحس والدمار و«في بعض الأماكن، حيث كانت تهب العواصف، كان الناس يهرعون للتجمع والصلاة لله أن يوفر على بلدتهم زيارة اليهودي التائه.»[٤] وكان هذا الاعتقاد، بالطبيعة، وليد موقف ديني في ذلك العصر.

ومثل أي تصنيف تاريخي لنمو اسطورة ما فنحن لا نستطيع أن نرسم حدوداً زمنية قاطعة، على أننا - اصطلاحاً - نستطيع أن نجعل القرن السادس عشر الفاصل الأكثر وضوحاً بين شخصيتين مختلفتين تماماً لليهودي التائه؛ إحداهما عاشت قبل هذا القرن،

وثانيتهما عاشت ونمت وتطورت بعد انتهاء ذلك القرن، منطلقة من أوروبا الوسطى حيث كانت التجمعات اليهودية تتكاثف هناك.

ففي بداية القرن السابع عشر تنطلق من أوروبا الوسطى صورة جديدة لليهودي التائه، ويتضح هذا الانطلاق في أغنية شاعت أيامذاك[٥] في بروكسل وترجمت على نطاق واسع، وكان اسم تلك الأغنية «تذمرات اليهودي التائه». ولأول مرة يصبح هذا اليهودي «إسحق لاكيديون» ويدل الاسم على دور العقل اليهودي ذاته في صياغة تلك الأغنية، إذ إن «لاكيديون» هو تحوير طفيف طرأ على الكلمة العبرية «لاكوديم» ومعناها «القديم».. وما لبثت هذه التسمية أن شاعت في الأعمال الأدبية اللاحقة.

وتعكس هذه الأغنية التحول الذي طرأ على اليهودي التائه: فمن رجل كانت كل اهتماماته منصبة على طلب الغفران إلى رجل متذمر، يتحدث عن الفقر والتشرد:

ليس عندي أي بيت ليأويني

وليست عندي ثروة أعرضها

ورغم ذلك، فإن قوة مجهولة

تهبني خمسة ملاليم كل يوم

وما تلبث هذه الملاليم - في أساطير لاحقة، أن تصبح ذات أهمية قصوى في شخصية اليهودي التائه: فهو يدأب على جمعها، حتى إذا تراكم منها عنده ثمن جوهرة، اشتراها وعقدها في زناره مع أخواتها هناك، بانتظار جواهر أخرى قادمة!

إن كل هذه الأساطير، في هذا النطاق، كانت انعكاساً لموقف اقتصادي إزاء اليهود الذين، في الفترة نفسها تقريباً، قدموا لكاتب كبير هو شكسبير، في إحدى مسرحياته الأكثر شيوعاً، شخصية شيلوك.

وكما انتظر شيلوك كاتباً مثل السير والتر سكوت ليجعل منه «بطلاً شعبياً» في «آيفنهو»، فقد كان على «إسحق لاكيديون» أن ينتظر كريستوفر كروتزر، عام ١٦٠٢، ليجعل من اليهودي التائه «بطلاً شعبياً» شائعاً، غير شيلوكي، اسمه «أهاسورس».

ففي ١٦٠٢ كتب كروتزر، بالألمانية، كتاباً عن اليهودي التائه يحمل العنوان التالي: «وصف موجز وروائي ليهودي اسمه أهاسورس شاهد شخصياً صلب السيد المسيح وشارك في تظاهرة صلبه، والذي حيل بينه وبين العودة إلى القدس إلى الأبد، ولذلك لم يستطع بعدها أن يشاهد أبناءه وزوجته، وتعين عليه أن يبقى حياً منذ ذلك الحين، ثم أتى إلى هامبورغ منذ بضعة سنين، وشوهد

في دانزينغ آنوا عام ١٥٩٩ في شهر ديسمبر/كانون الأول».

وحقق هذا الكتيب - الذي لا يحوي عملياً من المعلومات أكثر مما يحويه عنوانه الفريد - ٤٦ طبعة متوالية باللغة الألمانية، و١٩ في السويدية، و١٠ في الفرنسية، و٤ في الدانمركية، و٣ في الفنلندية، وعدة طبعات أخرى بالإنكليزية والتشيكية والبولندية وغيرها.[٦]

إن أهمية هذا الكتيّب تعود إلى أنه قد جعل من شخصية اليهودي التائه شخصية شعبية في أوروبا، محصورة في نطاق ديني، ولكن دون الدعوة إلى الاضطهاد. وما لبث - وهذا مصدر آخر لأهميته - أن صار أساساً لكتب لاحقة أخذت ترصد حركات أهاسورس التائه وأفكاره وتنقلاته، ومضى أهاسورس يتطور عبر الرومانسية التي كان، في وقت لاحق، يتطور خلالها الأبطال اليهود في الآداب الأوروبية. ولكن حتماً حدث أمر هام هنا: فقد بدأ العقل اليهودي يسهم في صياغة أسطورة أهاسورس، وتدخل التعصب مرة أخرى لوضع أهاسورس هذا في «ميدان البطل» وأعطي صوت المتفوق المعصوم المتحدث عن العرق.

ويبدو هذا الانعطاف واضحاً في قصة الرسالة التي انتشرت فجأة في أوروبا في أواخر القرن السابع عشر، ومما لا شك فيه، من

دراسة تلك الرسالة ذاتها التي صارت، بدورها، رواية من روايات اليهودي التائه أن التعصب اليهودي هو الذي كتبها، أو على الأقل أثر في صياغتها تأثيراً جوهرياً.

وهذه الرسالة تأخذ المقدمة التالية: جاسوس تركي في باريس يكتب تقريراً للقسطنطينية عام ١٦٤٤، يروي فيه قصة اليهودي التائه الذي قابله في باريس ويشرح بالتفصيل مواقفه وآراءه وحقيقته، وليس ثمة أي إثبات تركي بالطبع لمثل هذه المزاعم، ولا أي إثبات آخر عن صحة جانب ضئيل منه، وسيبدو لنا ذلك واضحاً في طبيعة التقرير المذكور، والأكثر وضوحاً أنه كتب لحساب التعصب اليهودي.

ولا يوجد تاريخ حقيقي وموثوق لزمن نشر التقرير هذا وإن كان هو ذاته ينص على أنه كتب في ١٦٤٤، إلا إن هذا التاريخ لا يعني بالطبع أن التقرير المذكور نشر في ذلك التاريخ. والأرجح أن القصة بأجمعها كتبت بعد ذلك التاريخ بكثير(٧) من قِبل أكثر من شخص واحد، وأنها ألبست هذا الثوب لأنه الأبرع في عرض أوضاع اليهود ومطامعهم وأكثر قدرة على الإقناع بالتفوق والبراءة. ومهما يكن فقد لعبت هذه الرسالة دوراً هاماً في نقل «اليهودي الجوال» من حيز الفولكلور الشعبي إلى حيز الرواية التي سيكون أكثرها

شيوعاً ذلك العدد الكبير الذي كتب خصوصاً بين ١٨٤٠- و١٨٦٠، وحمل اليهودي التائه شخصية رومانسية كانت مسؤولة عن ولادته المجددة كرمز.

إن الحظ الذي بدأته رسالة الجاسوس المزعوم، الذي صار من الطبيعي اعتبارها مصدراً فنياً في هذا المجال سيكمله، في أواخر القرن الثامن عشر، كريستيان دانييل شوبرت الذي سيكتب قصائد تتعامل مع شخصية هذا اليهودي التائه المفاخر بتفوقه عن طريق غزارة معرفته نتيجة للتجوال الطويل.

وبدءاً من هذا التاريخ تنسلخ أسطورة اليهودي التائه عن مراميها الدينية وتنتزع من نطاقها الشعبي وتضحي ذات علاقة مباشرة بأوضاع اليهود الاجتماعية، ومن ثم بأوضاعهم السياسية، وما تلبث أن تستخدم في الترويج للدعوة العنصرية.

ففي إنكلترا، مثلاً، تختفي أسطورة اليهودي التائه منذ القرن الثالث عشر حتى أواسط القرن السابع عشر، وهي الفترة التي امتدت بين طرد اليهود من هناك عام ١٢٩٠ حتى عودتهم في عهد كرومويل، وبدءاً من هذا التاريخ تبدأ الأسطورة في النمو من جديد، ولكنها لا تتوصل إلى مكان مرموق في ساحة الفكر الإنكليزي إلا حين يحرز اليهود أنفسهم ذلك المكان في المجتمع البريطاني،

ففي دراسته عن الشخصية اليهودية في الأدب الإنكليزي لم يسجل إدغار روزنبرغ أية رواية تتعامل مع فكرة اليهودي التائه منذ مطلع القرن الثامن عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر، ولكنه يسجل أنه منذ عام ١٧٩٦، أي حوالي بداية القرن التاسع عشر، وحتى ١٩٠٠، ألفّت حوالي عشر روايات تتعامل مع شخصية اليهودي التائه وتتراوح بين اعتباره مسألة دينية وبين الدفع نحو إعطائه الشخصية السياسية.[٨]

والواقع أن الشعر الإنكليزي، وبالتحديد شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢) ولورد بايرون (١٧٨٨-١٨٢٤) قد سبق الرواية الإنكليزية إلى طرح مشكلة اليهودي التائه، فرافق شيلي رواية «هارنغتون» تقريباً - التي تحدثنا عنها فيما سبق - بقصيدته «كوين ماب» (*Queen Mab*) التي جعل اليهودي فيها عنصر احتجاج دائم ضد الغبن الذي لحق به بسبب الحكم الذي صدر ضده، وتصبح مطالبته بالحرية أهم من فكرة الغفران نفسها، ويعتقد كثير من النقاد أن شيلي تأثر بقصيدة شوبرت (١٧٣٩-١٧٩١) التي تحدثنا عنها فيما سبق والتي حُوّل فيها اليهودي التائه من رمزه الديني إلى رمز التفوق العقلي، وهو الاتجاه نفسه الذي تأثر به في ألمانيا الشاعر الكبير غوته (١٧٤٩-١٨٣٢).

وفي القرن التاسع عشر بالذات يبدأ اليهودي التائه في أوروبا يتحول «من خاطئ إلى متهم (بكسر الهاء) ومن مستغفر إلى ثائر»،[٩] وليس من قبيل الصدفة أن يحدث هذا التحول في ألمانيا بادئ الأمر، ذلك أن اليهود تمتعوا هناك في ذلك الوقت بوضع انفراجي.

ولم تستمر الفترة الرومانسية طويلاً، كما حدث تماماً في الرواية، ففي عام ١٨٤٤ (أي في الفترة التي يوازيها على الصعيد الروائي صدور «دافيد آلـروي» لدزرائيلي، وانتقاد إليوت له استعداداً لإصدار «دانييل ديروندا» يكتب يوجين سو (*Eugène Sue*) رواية «اليهودي الجوال» ويقلب فيها مشكلة اليهودي التائه التقليدية إلى مشكلة اجتماعية، ويسلخها عن أساسها الديني. وفي هذه الفترة بالذات يكتب جاك حليفي (١٧٩٩-١٨٦٢) - قبل أن يجف الحبر الذي كرس العنصرية في «دافيد آلروي» و«دانييل ديروندا» - أوبرا «اليهودية» (*La Juive*) في فرنسا التي تحمل على العنصرية ضد اليهود وتكون بالنسبة للمؤلف، الذي كتبها عام ١٨٣٤، أساساً لأوبرا اليهودي التائه التي لم تلاق نجاحاً يذكر.

وحتى هذا الوقت تقريباً - كما نلاحظ - تتجه الأعمال الأدبية المتعلقة باليهودي التائه نحو بحث مشكلة اليهودي بحثاً اجتماعياً

لإيجاد مخرج لها، وهو المخرج الذي كان يطالب ضمناً بالمساواة الاجتماعية طريقاً لاندماج اليهود في مجتمعاتهم، فيوجين سو يركز في روايته «اليهودي الجوال»، التي ذكرناها، على «ظلم الإنسان لأخيه الإنسان»،[١٠] في حين حمل حليفي على الاستعباد العنصري ضد اليهود.

وفي هذا النطاق كان ثمة ميلان عند عدد كبير من المؤلفين للكتابة عن اليهودي التائه في رحلته الأزلية وجمعه، من ثم مع أبطال آخرين[١١] في اتجاه لتبريره والدفاع عن قضيته، وسيظل «اليهودي الجوال» صاحب قضية اجتماعية بالدرجة الأولى بعد أن كان عقابَ موقف ديني، حتى يبدأ خضوعه هو الآخر لضغط التعصب العنصري، هذا الضغط الذي ما يلبث أن ينفجر في شكله الأوضح على يدي الكاتب اليهودي دافيد بينسكي بلغة الييديش، عام ١٩٠٦ في مسرحية اسمها «اليهودي الأزلي» (*The Eternal Jew*) ترجمت إلى الإنكليزية عام ١٩٢٠ باسم «الغريب» (*The Stranger*) بواسطة يهودي آخر اسمه إسحق غولدبرغ.

إن الجدير بالملاحظة هنا هو ذلك الانتقال المفاجئ، داخل الذهن اليهودي، في نطاق أسطورة «اليهودي الجوال».

لقد كانت صورة اليهودي الجوال، عند اليهود، توافق الأسطورة

ذاتها عند غير اليهود: في الذهن اليهودي كان اليهودي الجوال هو «النبي إيليا» الذي كان يدعى في الفولكلور اليهودي «باليهودي الأزلي» والذي كان يلعب في الأساطير الدينية اليهودية المتناقلة دور الخير والإيمان والدفع نحوهما. ويقول علماء الدين اليهود إنه في الواقع يوجد ٣٦ يهودياً تائهاً لا يموتون، وليس واحداً فقط، وإن رسالة هؤلاء هي «المساعدة على الإيمان، ومواساة الأرامل والأيتام والعجّز وإقناع الناس بأن الإيمان وحده سيصلح من شأنهم وشأن العالم.»[١٢] ولكن هذه الرسالة الدينية تضحي، مع أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين رسالة سياسية محضة، بدفع من تيار التعصب اليهودي الذي كان يراهن على الموقع العنصري.

إن اليهودي الجوال، أو التائه، أو الأزلي، يحمل، بعد عشرين قرناً من حياته الدينية المحضة، السلاح وفكرة الغزو، في مسرحية «الغريب» التي كتبها بينسكي، وتبنتها فوراً فرقة الـ«هابيما» اليهودية وقدمتها ليهود أوروبا الشرقية أولاً وفق مخطط ملحاح، ثم أعادت تقديمها بمخطط أوسع في أوساط اليهود في العالم.

يقول اليهودي الجوال في هذه المسرحية: «نعم! أنا خاطئ، لقد ارتكبت أفدح الخطايا لأنني كنت أحرث حقلي حين كان يتوجب علي أن اشارك في النضال من أجل حرية شعبي.. والآن

حل عقاب الإله الرهيب فوقي؛ عليّ أن أتجول في كل أرجاء العالم.. وسأبحث طويلاً طويلاً عن 'المهدي'.. والآن سأذهب لفعل ما يجب عليّ أن أفعله.. ما يجب عليّ أن أفعله..»

يقول ريكين بن آري أحد مؤسسي «هابيما» في كتابه عن نشاط هذه الفرقة المسرحية: .. «وما زلت أرى زيماك (الممثل الذي لعب دور اليهودي الأزلي) أمامي، يحمل كيسه في نظرة ثاقبة، متسلقاً إلى فوق، قائلاً بصوت عميق: أنا ذاهب لأفتش عن 'المهدي المنتظر'!.. لم تكن هذه كلمات فارغة بالنسبة له. فقد كان دائماً يبحث عن المهدي المنتظر، دائماً لنفسه وللمسرح وللشعب. لقد آمن ببعث شعبه وأمل دائماً بأن يستطيع مسرح هابيما أن يضع معضلة اليهود أمام عيني العالم...»[١٣]

إن هذا المقطع يلخص بالضبط هذا التوظيف السياسي لقضية دينية، وسنلاحظ أن ليس من المصادفة أن يروج المتعصبون السياسيون اليهود هذه المسرحية على نطاق واسع في ذات الوقت الذي أخذوا يروجون فيه رواية «دانييل ديروندا» التي كانت تدعو بالطريقة والأسلوب نفسيهما إلى تبني ذلك المزج بين الدين والعرق تحت ظل الوطن القومي، وليشكل هذا الثلاثي، بعد نصف قرن فقط، أبشع غزو إسكاني شهده العصر الحديث.

وتفتح هذه المسرحية فوراً الطريق الجديد أمام اليهودي الجوال في رحلته السياسية المبتكرة: ففي عام ١٩٢٠ تشهد مسارح لندن مسرحية أخرى اسمها «اليهودي الجوال» من تأليف إرنست تمبل ثورستون... وفيما يستشهد اليهودي الجوال بعد رحلته الطويلة أمام محاكم التفتيش الإسبانية (والاستشهاد هنا يرمز للانعتاق) بعد أن يصرخ في وجه المحكمة: «إن روح مسيحكم أقرب إلى قلبي حيث أنا، كيهودي، مما هي بين شفاه أولئك الذين يدعون الإيمان به». ويعكس هذا الموقف روحاً تعصبية ادعائية جديدة، وتبادر الصهيونية فيما بعد إلى تشييع «اليهودي الأزلي» سياسياً، فتنتج في يافا فيلماً باليديش عام ١٩٣٣. وفي ١٩٤٨ يتوظف اليهودي الجوال في المهمة الجديدة وهي «تجارة الكارثة النازية» على يدي فيتوريو غاسمان في فيلم اسمه «رمال الزمن» يصبح فيه اليهودي الجوال رمزاً لصمود الروح اليهودية في معتقلات النازي الرهيبة!

وسيأتي الكاتب السويدي بار لاغركفيست، الحائز على جائزة نوبل، ليكتب في مطالع الستينات روايته القصيرة «موت أهاسورس»: يصل اليهودي الجوال هذا إلى فلسطين، ويموت هناك في دير بعد أن يحاسب الإله حساباً عسيراً: «كيف كنت تريدني أن

أعرف أنك كنت نبياً يحمل صليبه على طريق الجلجلة وأنا الذي أرى من دكاني كل يوم المجرمين يحملون صلبانهم في الطريق نفسه؟» وما يلبث أن يقارن بين فداء يسوع الإنسان عبر العذاب وفدائه هو، ويرى أن الصلب عذاب لا يمكن مقارنته بعذاب أشد وأطول هو عذاب التجوال على مدى قرون طويلة، ويطرح نفسه، في موته (أي في نهاية تشرّده: إسرائيل) كرائد حقيقي للإنسان![١٤] ملتقياً مع هذا الموقف على صعيد العمل الروائي، كما سنرى فيما بعد أيضاً، والذي يلخصه آرون دافيد غوردون (١٨٥٦-١٩٢٢) كما يلي: «إن لنا [نحن اليهود] ميزة أن نكون الأوائل، ليس لأننا أحسن من الآخرين، ولكن لأننا تعذبنا كثيراً.»

الأدب الصهيوني يضبط خطواته مع السياسة

بكتاب مثل «دانييل ديروندا»، ومسرحية مثل مسرحية بينسكي «اليهودي الأزلي» سيقفز الأدب الصهيوني إلى مهمته المباشرة في مطلع القرن العشرين مدفوعاً من قبل حركة سياسية منظمة لم تهيىء له التشجيع والحث والحماية فقط، ولكنها أيضاً هيأت له فرصة للرواج لم يشهدها تاريخ العمل الفني الموجه على الإطلاق.

وسيقوم هذا الأدب، بدأب لا مثيل له، بمهمة مزدوجة: من ناحية المشاركة في تعبئة اليهود عبر العمل على خلق جو عالمي للعطف على قضيتهم، ومن ناحية أخرى طمس كل ما من شأنه عرقلة هذا الاندماج الصهيوني الدعاوي الذي كان يضبط خطواته على جميع الجبهات.

وقد تسلح هذا العمل الموجه بدقة بكل الأسلحة بما في ذلك التزوير والمبالغة وطمس الحقائق والاستخدام الانتهازي، غير ذي

العلاقة، لأحداث الماضي في تبرير أحداث جديدة، بعيدة زماناً ومكاناً وفكراً وبشراً عن بعضها.

ولا شك في أن هذه المهمة المتناقضة للأدب الصهيوني كانت مهيأة بالطبيعة للسقوط في أخطاء مهلكة، شكلاً ومضموناً، ومع ذلك فقد استطاعت الآلة الصهيونية الجبارة أن تمنع حدوث أي فضح ذي شأن لذلك النوع اللاأخلاقي من غسل الدماغ عبر العمل الفني.

ولم يكن ذلك العمل الفني يستطيع، وقد ندب نفسه لهذه المهمة التي سنرى فيما بعد أنها كانت في جوهرها معارضة لمنطق الأشياء، أن يتخلص على الإطلاق من سمته الدعاوية.

وقد جعلته هذه السمة نوعاً من الأدب يختلف جوهرياً عما صار يعرف بأنه الأدب الموجه. ذلك أن الأول - على عكس الأخير - يعتمد في الأساس على إخضاع الحقائق بأي ثمن لخدمة موقف مسبق، حتى لو كان هذا الإخضاع يستلزم تشويه المعطيات التاريخية، الكذب حيناً والتجاهل أحياناً والفرار من النتائج التي تطرحها تحليلات ومواقف وافتراضات مقحمة بالقوة على العمل الفني.

والذي لا شك فيه أن ثيودور هيرتسل كان أول من أعلن هذا الاتجاه بصراحة في مطلع القرن العشرين، حين نشرت روايته

«الأرض الجديدة القديمة»، هذه الرواية التي استبقت، عند هيرتسل نفسه، الصهيونية السياسية، وكانت حافزاً لقلب هيرتسل «الفنان» إلى هيرتسل «السياسي».

وهيرتسل نفسه، بعد أن يظهر ندمه الشديد لاضطراره إلى ترك نشاطه الأدبي ليتفرغ نهائياً للعمل على إنشاء المنظمة الصهيونية، يعترف بكل وضوح أن هدف روايته «لم يكن فنياً، ولكنه كان هدفاً دعاوياً.»[١] ويبدو منسجماً تماماً أن تصل هذه الرواية إلى ذلك المصير الذي وصلته عام ١٩٦٢: حين صدرت طبعة ألمانية من هذه «الرواية» بالضبط كما تطبع المنشورات الدعاوية، من ٢٢٠ صفحة من الورق الكبير السميك المحشودة، إلى جانب نص الرواية، بـ ٢٠٠ صورة ورسم عن إسرائيل وتاريخ اليهود، بما في ذلك الخطوط البيانية عن تطور حركة التصدير وتزايد السكان والإنتاج والجيش ومجلس النواب والصور الملونة للمدن على ورق صقيل ملصق على الصفحات بتكرار وافتعال: فقد كانت «الرواية»، في حقيقتها، قضية دعاوية محضة.[٢]

وفي الواقع لم يقم هيرتسل في هذه الرواية إلا بدفع مردخاي، بطل «دانييل ديروندا»، خطوة إلى الأمام، ووضعه في نطاق التنفيذ بعد أن كان عند جورج إليوت مجرد داعية، ورسم هيرتسل في

أسلوبه نموذجاً سوف يتبع فيما بعد: فقد تجاهل المنعطفات الخطرة، فأرض فلسطين «المضاعة كانت تستلقي بانتظار اليهود ليعودوا ويصلحوها ويسكنوها»،[٣] ولكن لا شيء عن الشعب الذي كان يسكنها، واليهود في اتجاههم نحو فلسطين إنما كانوا يقدمون خدمة فقط للعقل الغربي. «فهيرتسل يؤكد بتكرار متواصل أن اليهود لم يفعلوا شيئاً للأرض القديمة الجديدة... إلا أن نقلوا إليها المؤسسات المتحضرة التي كانت موجودة في البلاد المتحضرة في أواخر القرن التاسع عشر.»[٤] ولكن هيرتسل - ربما لذلك بالذات - تحدث في روايته عن الدور الذي ستلعبه «إسرائيل» في إفريقيا وآسيا المتخلفتين بأسلوب يذكرنا بمحاضرات مردخاي.[٥]

ولكن إذا كان مردخاي في «دانييل ديروندا»، (مثله مثل سيدونيا في «دافيد آلروي»، ومثل بطل بينسكي في مسرحية «اليهودي الأزلي») مجرد داعية يتحدث عن أسلوب للعمل، وخطة لاستعمار فلسطين، ويطرح شعارات ذات رنين فكري وفلسفي وسياسي، فإن بطل «الأرض القديمة الجديدة» قد شرع في العمل. وهذا البطل مع مؤلف الرواية أيضاً صارا الآن جزءاً من حركة سياسية فعلية ذات بنيان فكري واضح وأهداف مطروحة في ميدان التنفيذ.

وهذا الفارق لا يؤدي فقط إلى تغير نوعي في موقع مردخاي،

بل يؤدي أيضاً إلى مواجهة أكثر مباشرة للحقائق والأشياء، وبالتالي فإن حاجة البطل الصهيوني في العمل الأدبي، منذ «الأرض القديمة الجديدة»، إلى ضبط خطواته بدقة مع البرنامج السياسي للصهيونية صارت حاجة أكثر إلحاحاً وأكثر تعرضاً للتناقض: فما تجاهله مردخاي في محاضراته سيطالب جوزيف في «لصوص في الليل» لكوستلر، أو آري بن كنعان في «إكسودس» وغيرهما، بأن يواجهوه على أرض الواقع فيما بعد، وما كان مردخاي يحله بالاحتيال على الألفاظ والصيغ والمثل العليا سيكون لزاماً على آري بن كنعان وجوزيف أن يحتالا عليه، وهو قيد الحصول، بالتشويه، أو الطمس، أو تكذيب التاريخ.

ومع ذلك فإن الأرض المشتركة بين كل هذه المراحل هي تلك التي يستسيغ الصهيوني أن يمزج فوقها الدين بالقومية ويجعلهما اصطلاحاً لمسمى واحد يفرز أولاً شعوراً مريضاً بالتفوق.

إنه من الضروري، هنا، التفريق بين نوعين من الشعور بالتفوق: النوع الأول هو «الفخار» وهو شعور مشروع إلى حد ما وطبيعي وعام، والنوع الثاني هو ذلك الذي يؤدي إلى احتقار البشر، والشعوب والنظر إليهم نظرة عرقية باعتبارهم يأتون ثانية في «هرم الطبقات البشرية» الذي صار فيما بعد لعبة هتلر الجهنمية.

وقد كان هم سيغموند فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» أن يرد الظاهرة التي أسماها «التميز اليهودي» إلى نوع من الشعور بالفخار، باعتبار أن موسى وضع اليهود أقرب ما يمكن إلى الله والحقيقة، واعتماداً على هذا المبدأ نسب ما أسماه بالتميز اليهودي إلى «ثقة اليهود بالحياة»،[٦] وإلى كونه «جزءاً من الدين»،[٧] وقد مضى بهذه الفكرة شوطاً أبعد في كتابه اللاحق «في أعقاب موسى»، وقد رأينا كيف اتكأت جورج إليوت على هذه النظرية لتقفز إلى نقطة أخرى وهي الدفاع عن حق اليهودية في أن تكون قومية، وما لبث هيرتسل أن أرادها في روايته لتبرهن أن المزج بين الدين والعرق في اليهودية، تحت ظل شعار شعب الله المختار، إنما هو مزج تفيد منه الإنسانية.

وبالرغم من أن تبريرات فرويد لا يمكن بأي حال أن تقلب مسألة الدين اليهودي إلى قومية، فهو نفسه يعتقد أن موسى لم يكن يهودياً، بل كان كاهناً مصرياً فرعونياً في بلاط أخناتون المنكود الحظ،[٨] إلا إن رسائله الشخصية تدل على أنه لم يكن يرغب في التمييز بين الدين والعرق بالنسبة لليهود، رغم ما ينطوي عليه ذلك من خطأ مهلك، ذلك أن الأديان جميعاً، في رأي معتنقيها «تضعهم أقرب إلى الله والحقيقة» و «تجعل ثقتهم بالحياة جزءاً من الدين»،

ومع ذلك فلا يعني هذا على الإطلاق أن تكون هذه الأديان مواقف عرقية أو قومية.

لقد أدى ذلك كله إلى نسيان وتناسي إقامة حد فاصل بين الناس الذين يعتنقون الديانة اليهودية وبين انحدارهم من سلالة واحدة عرقياً، أو تكوينهم لقومية واحدة بالرغم من أن بحوثاً علمية «قد أوضحت أن اليهود المعاصرين لا تربطهم أية صلة قومية»، أو دينية مقدسة بيهود العهد القديم، وإنه حتى لو كانت هناك صلة من أي نوع فإنه من المشكوك فيه جداً أن «العودة» المشار إليها في الكتاب المقدس تعني أكثر من العودة إلى بابل.»(٩) وقد اضطرت الصهيونية أن تدفع هذه الفكرة شوطاً جديداً إلى الأمام حين اصطدمت بنوعين من التحدي ظلا يواجهانها باستمرار: الأول هو أنها كانت مطالبة دائماً بتبرير إصرارها على رفض الاندماج بالشعوب الأخرى التي عاش اليهود بين ظهرانيها، والثاني هو تفسير خطواتها العملية التي كانت ترتب بدقة متناهية لتحويل اليهودية إلى دولة وقومية على حساب الوجود القائم فعلاً لقومية أخرى وربما لدين آخر.

وإذا كان الفكر الصهيوني السياسي حاول أن يطوع أجوبة عن هذه التساؤلات، كعادته، لمصلحة حملاته الدعاوية والتعبوية،

سواء عن طريق تجاهل أجوبتها أو وضع أجوبة مزورة لها، فإن مثل هذا الأمر كان شبه مستحيل لمعظم الأعمال الأدبية التي لم تكن مخططة بدقة، بسبب طبيعتها، للنزول بالضبط حيث يريدها العقل السياسي الصهيوني أن تنزل.

لقد حفلت هذه الأعمال الأدبية بالتناقضات، ولم تستطع التهرب من المواجهات التي فرضتها أحداثها ذاتها فمضت، تلقائياً، للتعبير عن «الحقيقة الصهيونية» بوجهها المباشر في غالب الأحيان تعبيراً نجحت الكتابات السياسية غالباً في الدوران حوله وإعطائه مظاهر ليست في جوهره: لقد وضع البطل اليهودي الآن في مواجهة المعضلة، ولم يعد يستطيع، عبر روايات تتخذ الإطار التاريخي، أن يتحدث بالمُثل المجردة والافتراضات: صار يتوجب عليه التعامل مع الواقع الذي، وحده تقريباً، حك الافتراضات الصهيونية حكاً حقيقياً.

وفي هذا النطاق بذل الفكر الصهيوني جهده لتبرير الأعمال الأدبية وإعطائها أرضاً حقيقية، إلى حد لم يعد يستطيع فيه القارئ أن يعرف فيما إذا كان «إكسودس» مثلاً هو المصدر الذي يعتمده المؤرخون اليهود، أم أن مؤلف «إكسودس» اعتمد المصادر التي كتبها المؤرخون اليهود.

إن المثل النموذجي على هذا «التناغم» المخطط بدقة هو كتاب صدر عام ١٩٥٥ بقلم أستاذ الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية، شلومو دوف غويتين اسمه «اليهود والعرب - علاقاتهم عبر الأجيال».(١٠) ذلك أنه إذا كانت العلاقات العربية - اليهودية قد تميزت عبر التاريخ بأنها كانت علاقات جيدة، وبالإجمال علاقات لم تحكمها «اللاسامية» ولا العقد الاضطهادية الناجمة عنها، وإذا كان العرب قد وصفوا اليهود، في العصور الحديثة خصوصاً وإلى الآن، بأنهم «اليهود العرب» فإن الصهيونية مطالبة إذاً بأن تبرر دعواها الأساسية في غزو فلسطين المبنية على مبدأ «الرد على الاضطهاد الذي تعرض له اليهود»، وهي دعوى تشكل جوهر الأعمال الأدبية الصهيونية المعاصرة.(١١)

وهكذا تولد فجأة «أعمال فكرية صهيونية» غايتها الأساسية ليس البحث بقدر ما هو التبرير، وسيكون المثال الذي اخترناه، من كتاب غويتين هذا، نموذجاً مثالياً لهذا التواطؤ الذي يغذي الأعمال الأدبية الصهيونية بالافتراضات.

فكتاب «اليهود والعرب» هو توضيح حقيقي لجوهر المزج بين العرق والدين كما هو في مرحلته الراهنة، وهو حين يتصدى للجواب على السؤال الهام التالي: إذا كان العرب واليهود ينتمون

إلى عرق واحد.. فلماذا يتخذ تاريخ الشعبين اتجاهين مختلفين؟ حين يتصدى للجواب على هذا السؤال تتضح تماماً أبعاد النظرية المتطرفة – والبهلوانية في الحقيقة – التي تكمن وراء الدعوى الصهيونية. فالمؤلف لا يستطيع – من ناحية منهج البحث – أن يتصور أي نوع من الانفصال بين الدين الإسلامي والقومية العربية، ولذلك فهو يحمل العرب مسؤولية السلوك القومي للشعوب التي اعتنقت الإسلام، ويحمل الإسلام مسؤولية السلوك القومي للشعوب التي اعتنقته، وخصوصاً العرب.[١٢]

فإذا تجاوزنا هذه الخطيئة المهلكة في منهج البحث، نجد أن محاولة المؤلف لاكتشاف أسباب افتراق تاريخ العرب عن تاريخ اليهود ستقع - وهو ما حدث فعلاً - في خطأ مهلك آخر، وهو أن ما أسماه بالشعب اليهودي لم يكن خلال الألفي سنة الأخيرة يشكل وحدة قومية أو جغرافية أو حضارية أو ثقافية واحدة ليجوز إحداث أي نوع من المقارنة، وأن عليه - إذا ما أصر على إجراء المقارنة - أن يعتبر اليهودية عرقاً.

ولذلك فإن المؤلف الذي يحاول سد هذه الثغرة في البحث، لا يستطيع خلال البحث عن فروق بين تاريخ الشعب العربي وتاريخ اليهود إلا أن يستشهد بميزات اليهود الغيبية، الأمر الذي

يدفعه مباشرة إلى التقرير بأن «تفوق اليهود على العرب» عبر التاريخ إنما يعود لأسباب عرقية، لميزات مخلوقة خلقاً مع اليهود وممتنعة بالقضاء والقدر عن العرب!

فهو يعتقد أن أسبقية الدين اليهودي على بقية الديانات يمكن أن تنبثق عنها أسبقية «الإنسان اليهودي» عن بقية البشر من حيث الوعي والقيمة - وبصور بهلوانية يضحي على المؤلف أن يفسر الحضارة العربية بعد الإسلام بأنها ترتد إلى الاحتكاك الذي حصل بين وسط الجزيرة العربية وبقايا ممالك جنوب الجزيرة، وهو احتكاك استفاد من احتكاك آخر سبقه هو العلاقة بين ملكة سبأ وسليمان.[١٣]

إن آراء أخرى مضحكة وبهلوانية ستنعكس على الأعمال الأدبية الصهيونية، يسجلها هذا الكتاب «التاريخي». فهو يعتقد مثلاً أن الفرق بين تاريخي اليهود والعرب ناتج من الفارق بين عقلية العربي التجارية التي لا تفهم إلا بمنطق العرض والطلب وعقلية اليهودي التي لا تعتمد إلا على المبادئ.[١٤]

إن مثل هذا البحث كان يمكن أن يقول العكس تماماً لو انطلق من نقطة التفريق بين الدين والقومية، وهي النقطة المفترض أن تكون نقطة انطلاق ببحث واعٍ، ولو فعل المؤلف ذلك لما احتاج

على الإطلاق إلى هذه التعميمات التي لا تذكّر إلا بعقل روزنبرغ النازي: فاليهودية دين واليهود ليسوا قومية، والإسـلام دين والمسلمون ليسوا قومية، والعرب قومية يدين جزء منهم بالإسلام، وهذه المعادلة البدهية تقوض البحث كله، ومن الأساس.

ولكن هذا الكاتب وغيره من الكتّاب الصهيونيين كانوا في الواقع يدقون على أرض نفسية صنعوها بأنفسهم وجعلوها ميدان نشاطهم ومسرح أفكارهم، وتأتّى عن ذلك كله صيغة للقبول لا يمكن صمودها أمام أدنى امتحان جاد، ما هي قيمة عمل فني ما يتعامل مع القضية الصهيونية؟ هذا سؤال بات من الصعب جداً الإجابة عنه، ولم يحدث مثل هذا في أي عصر من عصور الإبداع الفني. لقد توافرت في مقاييس الأدب الصهيوني مبررات غير مشروعة، لا يعرف أحد كيف باتت مستساغة، على حين فجأة، كأن المقاييس التي ينبغي اعتمادها لقياس الأدب الذي يتعامل مع قضايا صهيونية هي مقاييس استثنائية، وكأن هذا الاستثناء بات مشروعاً.

هناك رواية لا يمكن أن توصف إلا بأنها تشويه فظ للتاريخ، ومع ذلك تقاس على أنها رواية تاريخية، وهي رواية «إكسودس» الشهيرة بقلم ليون أوريس التي سيأتي الكلام عنها فيما بعد، ومع

ذلك فلنستمع إلى مرجع صهيوني كبير يتحدث عنها، ملاحظين اختلاط المقاييس وتناقضاتها والتي ستؤدي بذلك المرجع إلى اعتبارها دليلاً على نجاح الرواية وجودتها:[١٥]

«يبدو لي أنه لم يوجد، خلال السنوات الماضية، إلا كاتب إنكليزي واحد قام بجرأة بمواجهة الحقائق الإسرائيلية، بالكتابة عنها عن طريق آخر غير طريق النقل الحرفي، وهذا الكاتب، للغرابة، هو ليون أوريس في «إكسودس».. وكنت قد سألت واحداً من أهم الممثلين الإسرائيليين في الولايات المتحدة عنه بعد أن أحدث الكتاب أثره الأول هناك فأجاب بأنه أجبر نفسه على قراءته، وأنه كتاب فظ مبتذل، ولكنه كتاب رائع بالنسبة لليهود الأميركيين.

«لقد فكرت كثيراً في هذا الجواب وعما يعنيه فعلاً، هل كان يعني أن الكتاب هو مجرد دعاية جيدة؟ لا أدري الآن، ولكن ما من شك في أن أوريس قد حقق شيئاً أكثر من ذلك بكثير، لقد كتب كتاباً كان أوسع انتشاراً بين الجيل المعاصر من اليهود الأميركيين، وربما بين اليهود الإنكليز أيضاً، من التوراة.. كتاباً يعرفه هذا الجيل أكثر مما يعرف التوراة، كتاباً استُقبل باحتفاء كبير من قِبل ذلك الجيل كتقرير رسمي عن الكيفية التي أسست بها دولة إسرائيل.

«لقد وضع أوريس الجنس والنجاح وجيمس بوند في

الصهيونية، وأعطى الجمهور اليهودي في كافة طبقاته الصورة التي تاق إليها، جعل ذلك الجمهور يرى بأن على اليهودي الجديد أن يتبع نموذجَ غير اليهودي بل ويباريه، لقد فعل أكثر من ذلك: واجه جمهور القراء غير اليهود بهذه الصورة لليهودي الجديد.. والناس خارج إنكلترا أحبوا هذه الصورة.

«المشكلة الوحيدة التي لم يستطع أوريس أن يتخطاها هي كيفية التوفيق بين الحقائق التاريخية في عمله. ولقد ترك ذلك للآخرين، وهذا لن يكون سهلاً، ولكنه لن يتحقق عن طريق النقاد الذين كشفوا التقصيرات التاريخية والعلمية في «إكسودس»، مهما كانت هذه التقصيرات صحيحة.. لأن هذه هي صورة إسرائيل التي ارتبطت بصلابة ودقة في عقول الأجيال المعاصرة، أكثر مما ارتبطت بهذه العقول أعمال هيرتسل ووايزمن بل حتى بن-غوريون نفسه.»

إن نظرة دقيقة إلى هذا الكلام تؤدي إلى اكتشاف مذهل: فما قيل في هذا المقطع عن «إكسودس» حري بأن يصل إلى نتيجة، إذا ما قيل عن أي كتاب آخر، ليست سوى الحكم عليه بالفشل، ومع ذلك فإن النقاط التي عددها كيمحي واعتبرها عناصر نجاح هي ذاتها التي تعتبر في أي مقياس نقدي عناصر إهلاك للرواية.

ففي رأي كيمحي أن قيمة «إكسودس» هي في انتشاره الأوسع من انتشار الكتاب المقدس، وفي اعتباره أُخذ كتقرير رسمي عن إنشاء إسرائيل، ومع ذلك فهو يقول إن الرواية «لم توفق بين الحقائق التاريخية» وإنها «وضعت الجنس والنجاح وجيمس بوند في الصهيونية» ولا يصل من هذا التناقض إلى التحفظ، بل إلى العكس تماماً: فهو يدعو أولئك الذين لا يصرون على كشف التقصيرات التاريخية والعلمية في الرواية إلى.. التوفيق فيما بينها، كي تؤدي الرواية دورها في الحفاظ على صورة وهمية لإسرائيل في أذهان الجماهير!

إنه إصرار فريد في نوعه على الخديعة: ففي حين أن مسؤولاً يهودياً كبيراً يعتبر أنه «كتاب فظ ومبتذل» يصر على أنه «رائع بالنسبة لليهود الأميركيين.»

ما هو المقياس إذاً، من الناحية الفنية المحضة، الذي على أساسه يجري تقييم العمل الفني الصهيوني؟ إذا كان كل شيء قد صار مبرراً، في سبيل خدمة موقف مسبق، فعلى أي محك ينبغي أن تختبر جودة العمل الفني؟ ولماذا يخرج العمل الفني الصهيوني وحده عن المقاييس الفنية المعتمدة لدى تقاليد النقد الأدبي؟ إن هذا التيار وحده هو الذي يدفع ناقداً مثل مردخاي ريشلر ليقرر

أنه قد «أضحى من المغري، باطراد، أن يصبح اليهودي الأميركي روائياً، وأن يكون مثيراً وخاصاً أيضاً»،[١٦] ذلك أن ارتكاب الخطأ، فنياً وتاريخياً، في هذه الحالة قد ينقلب على حين غرة إلى صالح المؤلف.. مثلما حدث في عدد لا يمكن حصره من الأعمال الأدبية الصهيونية.

إن سبب ذلك كله يعود في جوهره إلى تناقض الدعوى الصهيونية ذاتها وإلى الدور الدعاوي المطلوب للعمل الفني بالتحديد أن يقوم به في ميدان الموقف السياسي المباشر.. إن الرواية الصهيونية ليست مطالبة، مثل أية رواية في العالم، بتعميق الحقائق وسبر غورها واكتشاف أعماقها، ولكنها مطالبة باختراع «حقائق» جديدة بأي ثمن، وقيامها بهذا الدور يمنحها حماية من نوع فريد، نصفها يعتمد على شعور الناقد الأوروبي بالذنب ومسؤوليته الوهمية تجاه إسرائيل.

وفي سبيل ذلك تقف الرواية الصهيونية في مواقع مدروسة بدقة: من ناحية تخصم نصف الحقائق، ومن ناحية أخرى تضاعف نصفها الباقي. وثمة ظاهرة مشتركة في العمل الأدبي الصهيوني: ففي حين يستطيع المؤلف، وهو يتحدث عن حرب ١٩٤٨ في فلسطين أن يخصص نصف كتابه للحديث عن المذابح النازية في

ألمانيا إبان الحرب العالمية الثانية فهو يستطيع - بالكفاءة نفسها - أن يتجاهل نهائياً وجهة النظر العربية في العام الذي تجري فيه أحداث الرواية ذاتها، أو أن يشوهها ويجعلها تبدو، باختصار، مضحكة وغير مشروعة في آن واحد.

في الرواية الصهيونية، فنياً، يقوم هتلر ببناء إسرائيل جنباً إلى جنب مع اليهود، وهو بطل لا يقل فعالية عن أي بطل صهيوني يقوم برصف طريق المنطق أمام الغزاة دون أي اعتبار.

إن الواقع الذي يواجهه بطل أي رواية صهيونية، عشية الحرب، يحتاج إلى مواجهته بسلسلة تبريرات، مهما كانت قدرة الاحتيال الشكلي على تفاصيل هذا الواقع. فالكاتب الصهيوني مطالب بتفسير عدم الاندماج في المجتمع الذي جاء منه، ومطالب بتفسير العنف، ومطالب بتبرير اقتلاع السكان الأصليين لفلسطين.. ولن يكون من شأن هذه التبريرات في العمل الفني، إلا أن تكشف الوجه الحقيقي للجوهر العرقي والفاشي للحركة الصهيونية.

لقد أدت هذه «القضية المشتركة» للكتّاب الصهيونيين إلى وجود خط مشترك، وتسلسل يكاد يكون واحداً، في جميع الروايات التي كتبت عن إنشاء إسرائيل تقريباً.

وتجري أحداث الروايات هذه فوق الخط التالي:

أولاً: البطل غالباً ما يكون قادماً من أوروبا، حصيلة لكابوس مبالغ فيه من الاضطهاد، فاراً من ذكرى مذبحة، أو مذبحتين هتلريتين طازجتين، آثارها لا تزال في رأسه أو في بدنه، فاقداً فيها أهله أو أصدقاء، مفتشاً عن مكان نظيف هادئ يغسل فيه تعبه ويروي أشواقه القومية الكامنة في أعماق لاشعوره ويرمم كبرياءه.

ثانياً: يقع البطل، أو البطلة، في غرام شخص غير يهودي، ولكن لن يكون أبداً هذا الشخص عربياً لسبب سنكتشفه على الفور، فعن طريق العلاقة بين هذا اليهودي أو اليهودية مع الطرف الآخر يقدم المؤلف شرحاً كاملاً للصهيونية ووجهات نظرها ومراميها، ويدير نقاشاً بين الطرفين تقفز فيه دائماً قصة «العذاب اليهودي» إلى المقدمة فتحجب جوهر الموضوع برمته، والنتيجة هي أن يكتشف غير اليهودي مسؤوليته الخاصة عن هذه الفجيعة، فيؤمن بالدعوى الصهيونية تكفيراً عن ذنب ارتكب في مكان آخر، ويضحي بدوره صاحب قضية صهيونية.

ثالثاً: العرب، بصفتهم الطرف المضاد المباشر، يبرزون كأفراد لا قضية لهم، وغالباً مأجورين من قِبل قوة خارجية، وفي أحسن الحالات من قِبل السيطرة الإقطاعية. وكي يبرهن المؤلف على ذلك يؤكد التخلف الذهني والحضاري للعرب الذي يشكل مرضاً لا

براء منه، وإذا ومض في رواية ما شخص عربي يحبه البطل اليهودي ويحترمه فهو ذلك العربي الذي يعتقد أن اليهودية هي الحل الوحيد للعرب، وعبر الأحداث يركز المؤلف على «وحشية العرب» وعلى عدم وجود أية علاقة لهم بالأرض التي خربوها على مر الأجيال، وهذا التركيز يترافق عادة بمحاولة لتضخيم الآثار اليهودية في فلسطين، وفي سبيل ذلك يتكشف البطل اليهودي عن رجل ضليع في علم الآثار وأساطير العهد القديم.

رابعاً: مسلحاً بهذه الأسلحة يدخل المؤلف إلى الأحداث، ولكنه يظل محتاجاً إلى تبرير عدم اندماجه في المجتمع الذي جاء منه، وبالتالي فإن تركيزاً فجائياً على اضطهاد العالم لليهود يتكرر باستمرار، وليست الغاية من إظهار هذا الاضطهاد وتكبيره هو إظهار عجز العالم عن فهم اليهود فقط ولكن إظهار تماسك اليهود في وجه ذلك الاضطهاد، ويؤدي هذا الموقف إلى هجوم على الشعوب الأخرى فيه الكثير من الاحتقار والتصغير كما حدث مع ليون أوريس في «إكسودس» حين تحدث عن مقاومة اليهود في بولونيا فأفرد صفحات عديدة لتصغير واحتقار البولونيين.[١٧]

خامساً: بسبب فقدان الرابطة الجغرافية واللغوية والتاريخية والاقتصادية لليهود لا يستطيع المؤلف الصهيوني في حديثه عن

اتجاه اليهود إلى فلسطين أن يتجنب اعتبار الدين والعرق كدافع واحد داخلي يصاحب الدوافع الخارجية (الاضطهاد، المذابح الهتلرية) لهذه الحركة باتجاه فلسطين، ولذلك تقع الأعمال الأدبية الصهيونية في شباك التشدق العرقي بطرق متفاوتة، وينقلب البطل الصهيوني إلى جدارة مطلقة، يصبح بطلاً معصوماً، ذهنياً وحضارياً وتاريخياً وبدنياً.. لا يستطيع مواجهة جميع المشاكل بالشكل المناسب فقط، ولكنه يستطيع أيضاً الخروج منها منتصراً بسهولة، بكلمة أخرى: يتحول إلى صورة من الورق المقوى لا علاقة لها بالنموذج البشري ولا بكفاءة العمل الفني.

إن هذه المحاور الخمسة تشكل الخط العريض للرواية الصهيونية، وفي الواقع لا يخرج عنها إلا الأعمال الأدبية التي كتبها بعض اليهود الذين عاشوا في فلسطين قبل ١٩٤٨، لاعتبارات متعددة يقف في طليعتها أنهم كانوا شهوداً للواقع، وأنهم لم يتجهوا في أعمالهم الفنية إلى القارئ الأجنبي.

إن «إكسودس» هو نموذج هذا الخط العام، وتحته تنضوي أيضاً روايات لا حصر لها: «لصوص في الليل» لآرثر كوستلر التي كتبها في أواسط الأربعينات، إلى حد ما، و«نجمة في الريح» لروبرت ناثان، و«غبار» ليائيل دايان، و«في أعقاب ظل عملاق» لتد

بركمان، و«الإغراء الأخير» لجوزيف فيرتيل، و«الانتصار الأكبر» للستر غورن.. إلخ.

باختصار: إن الكاتب الصهيوني يواجه القضايا التالية في أعماله:

- التفوق اليهودي المطلق والبطل المعصوم.
- الموقف من العرب بصورة خاصة، والشعوب الأخرى بصورة عامة.
- الشخصية اليهودية وعلاقتها بإسرائيل.
- المبررات الصهيونية لغزو فلسطين، بما في ذلك التركيز على الاضطهاد الذي تعرض له اليهود في صورة عامة، وعلى المذابح الهتلرية بصورة خاصة.

«العِصمة» اليهودية أمام «عدم جدارة» الشعوب الأخرى

يفسر روبن وولنرود عصمة البطل اليهودي وتفوقه المطلق بقوله إن الكاتب اليهودي «يفقد كثيراً من موضوعيته بسبب شعوره الكامل بهويته وبمسؤولياتها...»، ولذلك «فإن القرب الشديد من الأحداث والشخصيات تعطي كتاباته حيوية، ولكنها تعطيها، في الوقت نفسه، نوعاً من المايوبيا.»[1]

وسنرى، في الواقع، أن العكس هو الصحيح: فإذا كان الكاتب اليهودي قريباً حقاً من الأحداث، بالمعنى العقلي والجسدي أيضاً، فإنه لا يفقد موضوعيته بالقدر الذي يفقدها كاتب صهيوني يتناول الأحداث من بعيد.

ولذلك فإننا سنلحظ دوماً بعداً عن الموضوعية كلما ابتعد الكاتب عن الأحداث، وبعداً أقل كلما اقترب منها: إن ليون أوريس في «إكسودس» ليس مصاباً بالمايوبيا فقط، ولكنه في حالة عمى

ذهنية كاملة تقريباً. أما يائيل دايـان، مثلاً، بصفتها أقرب إلى الأحداث من أوريس، فهي أقل لاموضوعية منه.

ومن ناحية أخرى فإن الجدير بالملاحظة حقاً هو أن يكون الشعور الكامل بالهوية وبمسؤولياتها «سبباً منطقياً» في رأي وولنرود لـ «فقدان الموضوعية». إن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا في حالة واحدة، هي عدم موضوعية تلك الهوية ومسؤولياتها، ومن هذه الناحية فإن ملاحظة وولنرود صحيحة تماماً، ويمكن ترجمتها مباشرة إلى صيغة أكثر وضوحاً هي: إن دفاع الكاتب اليهودي عن قضية لاموضوعية لا يمكن إلا أن يتم بأسلوب لاموضوعي.

وهذا بالذات يفسر التناقضات التي يسقط فيها الكاتب اليهودي عبر عمله الروائي.

سنرى أن شاعراً كان قريباً حقاً من الأحـداث، هو دافيد شمعوني (ولد عام ١٨٨٦ ووصل إلى فلسطين عام ١٩٠٩) يتحدث في قصيدته «الضريح» عن رجل اسمه كاتريل، واحد ممن يكرهون أن يسموا بالرواد، وهو يحتج عبر القصيدة على محاولة شحنه بالاعتقاد بأنه قام بتضحية كبرى حين يقول: «إن الحياة التي تركناها كانت مخيفة.» ويرى كاتريل هذا أن فلسطين هي الأرض الوحيدة في العالم التي يجد فيها الفرد اليهودي الحرية والكرامة،[٢]

وهو يحتج على عملية إطلاق هالة من الأمجاد على أعمال الشباب اليهودي في فلسطين، لأن هذه البلاد، من دون بلاد العالم، أعطت اليهودي فرصة للحياة، ولكن هذه النظرة إلى المسألة لن تبقى طويلاً، وسيتقدم البطل اليهودي المعصوم، الذي يمثل التفوق المطلق على جميع المستويات، خطوة وراء خطوة ليصبح ظاهرة ملحوظة في الأدب الصهيوني تميزه من رفاقه «الأبطال - الأشباح» في قصص الحرب العالمية الثانية وروايـات الغرب الأميركي الرخيصة.

إن وصف هذه الحالة لا يمكن أن يكون في كلمة «المايوبيا» التي استعملها وولنرود، بل هي مرض نفسي أشبه بالعقدة التي تستعصي على الشفاء، تخفي وراءهـا شعوراً عميقاً بالتفوق العنصري المطلق.

في البدء، وفي وقت مبكر، سيطرح الكاتب اليهودي يعقوف رابينوفيتس (١٨٧٥-١٩٤٩) بطله آمساي في رواية تحمل الاسم نفسه: «إنه رجل غير عـادي، يعيش بخطورة مستديمة وفي مستوى كل الأحداث. يذهب دائماً إلى حيث يحتاجون أكثر، يتبع هاجساً داخلياً حين يترك المنظمة ويعمل في الزراعة، ثم يعود إلى واجبه كحارس حين تدعو الحاجة لذلك.. إنه يتطوع من تلقائه

لرشوة الجيش التركي الفاسد لمجرد أنه يريد القيام بواجبه كي يكون قدوة للآخرين، وفي غمار ذلك كله يقابل آموساي رجالاً أغبياء ضعافاً متعبين، ليبرز هو، عكسهم، كرجل المستقبل المثالي»،[٣] وإذا كان هذا الخطأ البشري مهلكاً في حدّ ذاته فإنه من الناحية الفنية المحضة، سقوط كامل، ذلك أن هذا البطل «يمر أمام القارئ مثل الشبح، بالرغم من مئات الصفحات المكرسة لمغامراته.»[٤] ولا يبدو أن ولادة مثل هذا البطل المتفوق والمعصوم في بداية هذا القرن مصادفة: إذ سنرى في رواية أفيغدور حميري، المولود عام ١٨٨٦، عن الحرب الأولى «الجنون الكبير» أن «البطولة مفروضة بالقوة على النماذج.. فهم لا يريدون الحرب ولا يؤيدونها، ولكن إذا ما أجبروا على القتال، قاتلوا كما لم يقاتل أحد.»[٥] وسيواصل هذا البطل صعوده نحو هذه الصيغة غير البشرية، الصيغة - العقدة حتى نصل إلى زمن يصير فيه «المحامون الصغار غير المدربين وعلماء الحشرات وبائعو اللبن القادمون من برلين قادرين على إجبار اثنتي عشرة مصفحة سورية على الفرار ببضع طلقات غير مقصودة... تلك البطوللات التي لن يمل اليهود من تردادها.»[٦] وسيصير «اعتراف اليهودي الواقعي بأعمالهم يشعرهم بالإهانة، فعندما يبنون منزلاً يشعرون

بأن الكلام لا يمكن له أن يعبر عن عظمتهم.»[٧]

إن هذا الموقف - إنسانياً وفنياً - ستكون له نتائج خطيرة جداً على الدور الذي يقوم به الأدب الصهيوني، وسيكون الباب الذي ستعبر منه عقدة التفوق اليهودي إلى موقف آخر، هو الموقف العنصري الفاضح، الذي سيؤدي، بدوره، إلى الوقوف من الشعوب الأخرى، والأديان الأخرى، الموقف الذي كرسه هتلر.

بالنسبة للرواية الصهيونية فإن مسألة فلسطين ملخصة بهذه الجملة... «وعلى هذه الأرض ذبح داود جالوت [جوليات]، ذبح جوليات.. واليوم: داود آخر سيذبح جالوتاً آخـر.»[٨] إن البطل اليهودي هو نبي من طراز معجز، يزيد في إعجازه كونه أداة إلهية، وذلك يجعله، دونما شك، مهرجاً ليس غير.

إن شريطاً لا ينتهي من هذا التهريج الذي يناقض أبسط مبادئ النماذج البشرية وأبسط مبادئ العمل الفني يمر من أمام عيني القارئ دونما نهاية في العمل الأدبي الصهيوني. وبوسع هذا القارئ أن يرى كيف يستطيع سبعة رجال يهود نصف مسلحين في سيارة شحن معطوبة غنموها من معركة مع العرب أن يكتسحوا، دونما أوامر، بلدة الجية بالقرب من المجدل ويحتلوها دون أن يفقدوا رجلاً واحداً، وبسهولة تذهل قائدهم ذاته،[٩] وسيستطيع ثلاثون

يهودياً فقط نصف مسلحين أن يحتلوا عكا ويهزموا حاميتها التي «الله وحده يعلم كم كان عددها» بمثل لمح البرق.[١٠] وتكاد تكون هذه هي الطريقة التي تؤدب بها حفنة من الصبية اليهود عدداً هائلاً من الغزاة العرب في صفد.[١١] أما في القرى الممتدة من صفد إلى عكا، فقد تعين على «٤٣ ولداً وبنتاً يهودياً بالضبط» أن يواجهوا الغزو العربي، وفي صفد نفسها يعطينا المؤلف رقماً أكثر دقة: «١٢١٤ يهودياً محاطون بـ ١٣,٤٠٠ عربي... أي بنسبة يهودي واحد لكل ١١,١ عربياً»، ومع ذلك فالمؤلف يسارع إلى القول بأن هذا العدد ليس حقيقياً تماماً لأن معظم يهود صفد من الرجال المتدينين الذين لا يحاربون، ولأن العرب يسيطرون على الأمكنة الاستراتيجية في المدينة.. وهذا - بالطبع - لا يؤخر تفوق اليهود واحتلالهم صفد بسهولة لا مثيل لها.[١٢]

والضابط الإنكليزي مالكولم يقول في «إكسودس»: «إنني أحب الجنود اليهود، المحارب اليهودي هو الأفضل، فهو مقاتل ومثالي في آن واحد.. إن رجال الهاغاناه يشكلون بلا تردد أعلى مستوى ثقافي وعقلاني ومثالي لرجل تحت السلاح في العالم أجمع».[١٣] وسيصبح موندك اليهودي «القائد العسكري لحركة المقاومة البولندية (إبان الحرب الثانية) رغم أنه لم يكن يتجاوز

التاسعة عشرة»،[١٤] وسيستطيع يهودي آخر اسمه دوف وهو في الثانية عشرة من عمره فقط أن يصبح أحسن مزور وثائق بين المقاومين البولونيين،[١٥] وأن يتصدى بمسدس لثلاثة أشرار مسلحين مشهورين بسطوتهم «فيجندل أحدهم ويجبر الآخرين على الفرار»،[١٦] وسيستطيع رجال البالماخ فيما بعد، وقد نفد سلاحهم، أن «يجبروا العرب على الفرار بإطلاق صواريخ من الألعاب النارية وإذاعة أصوات انفجارات بواسطة مكبرات أصوات معلقة على الأشجار في معركة دفنة»،[١٧] ومقاتلون عرب من هذا النوع، بالطبع، سيعتقدون خلال إحدى الهجمات اليهودية أن الجنود يستعملون القنابل الذرية، ولذلك سرعان ما يستسلمون باكين أو يلوذون بالفرار وهم يهتفون هاشيروما بدل هيروشيما.[١٨] وسيعلن دافيد في «إكسودس» أنه «لم يحارب شعب ما، في أي مكان، في سبيل حريته مثلما حارب شعبنا.»[١٩] وسيؤكد دافيد آخر هذا الإعلان فيقول: «إنني أتصور أنه لم يعد يوجد في هذا العالم أي شجاع إلا شعبنا اليهودي»،[٢٠] وذلك يستلزم بالطبع، أن تستخلص المعادلة التالية على يد راهب كاثوليكي إثر نقاش ساخن مع اليهودي: «إن الكاثوليكي يضع نفسه في يد الله ويترك المعجزات للقديسين، ولكن اليهودي يجب أن يحمل نفسه عبء اجتراحها»،[٢١]

وهو يجترحها بالفعل فـ «أنت لا تستطيع على الإطلاق أن تشتري يهودياً ليكون جاسوساً»،[٢٢] بالرغم من أن «شخصاً من أصل يهودي مثل كارل ليوجر لعب دوراً، وإن كان غير مباشر، ولكنه هام، في أسوأ مجزرة ضد اليهود في التاريخ، تلك التي حدثت في عهد هتلر، هتلر نفسه قال إن ليوجر هو أول من أقنعه بصواب اللاسامية، ليوجر هو بطل هتلر.»[٢٣]

وأمام بطل من هذا النوع ليس على العالم إلا أن يستسلم، فالميجر ألن إليستار، قائد المباحث القبرصية الإنكليزي يعلن أنه «ليس بوسعنا أن نفعل شيئاً لنخيف أولئك [اليهود]»،[٢٤] فهم في فلسطين «مسلحون، وليسوا وراء الأسلاك الشائكة.. إنهم يأكلون الرجال الصغار أمثالك في وقعات الفطور.»[٢٥] وعلى صعيد فكري، فالصهيونيون «جماعة في غاية الذكاء، بوسع أي منهم إقناع البعير بأنه بغل، يا إلهي، ساعتان مع وايزمن كدت بعدها أنتسب، أنا نفسي، للصهيونية.»[٢٦] وهذا التفوق يشمل أيضاً الصعيد الأخلاقي، فاليهود الذين يلقون القنابل على المدن العربية، يتعمدون ألا يلحقوا دماراً أو ضحايا،[٢٧] في حين أن القنابل العربية، للدهشة، لا تقتل إلا الأطفال.[٢٨] وسنجد فجأة أن يهوداً غلاظاً أفظاظاً على ظهر السفينة القادمة إلى فلسطين يتكشفون، في اللحظة المناسبة، عن

روائع أخلاقية وقتالية تفاجئهم هم أنفسهم،[٢٩] وأنه «أثناء عزف قطعة لتشايكوفسكي تقصف الطائرات العربية تل أبيب، إلا إن أحداً من الحضور لم يهتم أو يتحرك.. فبوسعهم أن يموتوا في أي وقت ولكن الجمال شيء نادر.»[٣٠] وحتى لو كانوا خائفين فإن ثمة ما هو حقيقي أكثر من الخوف: «حس الفكاهة اليهودي الذي لم يجف عبر ألفي سنة من التيه.»[٣١] وإذا أجبر قصف المدفعية السورية الغزير يهود مستعمرة عين غِف على العيش تحت الأرض فإن «المدارس ستستمر في العمل تحت الأرض، وكذلك ستصدر الصحيفة وستواصل الأوركسترا السيمفونية الخاصة بالمستعمرة تمريناتها»،[٣٢] وسيبلغنا ميشنر في «الينبوع» أنه يوجد لدى كل عائلة في إسرائيل من هو عالِم آثار،[٣٣] وإذا طُلب من هؤلاء الناس المثاليين أن يحاربوا فسيكون «مجرد اصطدام، وقد انتصرنا طبعاً، فالجبناء [العرب] لم يقاتلونا رغم أن بعضهم كان جيداً حقاً»،[٣٤] ولا بدّ من أن تؤدي هذه الفضائل مجتمعة إلى اعتراف مسيحي مذهل، فكيتي المسيحية «تعلمت بأن من المستحيل على المرء أن يكون مسيحياً إذا لم يكن يهودياً بالروح»،[٣٥] بالرغم من أن كيتي هذه قد تعذبت عذاباً ممضاً، إلا إن هذا العذاب يتخذ الشكل التالي:

– مارك: لقد تعذبت كيتي فرمونت أكثر مما يحق للشخص

الواحد أن يتعذب.

- آري: تعذبت؟ إنني أتساءل عما إذا كانت كيتي فرمونت تعرف معنى هذه الكلمة.

- مارك: عليك اللعنة يا ابن كنعان، ما الذي يجعلك تعتقد أن اليهود يملكون كل حقوق العذاب؟.... إنني أحب أولئك الذين يتمتعون بالضعف الإنساني.

- آري: ليس عندي مثل هؤلاء الناس في ساعات العمل.[٣٦]

ولما لم يكن عند البطل اليهودي رجال يتمتعون بالضعف الإنساني في ساعات العمل فإن البطل المعصوم يضحي جاهزاً، يسير عبر انتصار مطلق لا تتخلله لحظة تردد واحدة، وفنياً يضحي «إكسودس» نموذجاً لتلك الحقيقة الصارخة: «لا يوجد أي ارتباك في معرفة البطل والسافل، ولا غموض في تعريف الخطأ والصواب، والمشكلة الرئيسية هي أن أشخاص الرواية لم يخرجوا إلى الحياة أبداً، فهم مطيات للتعبير وليسوا أشخاصاً متميزين.»[٣٧] وهذه الحقيقة تعني بلا مواربة تجند الأدب الصهيوني للتعبير عن قضية سياسية مسبقة دونما أي اعتبار لأية حقيقة، ومهما كان ثمن تشويهها أو تجاهلها، وسيؤدي ذلك إلى التفرج على معركة طريفة لا تجرؤ مغامرات «ميكي ماوس» الكاريكاتورية على الإتيان

بمثلها... وسنشهد في هذه المعركة كيف سيستطيع ركاب سفينة «أرض الميعاد» المهاجرون بالسر إلى فلسطين أن يردوا جنود المدمرتين البريطانيتين «أبيكس» و«دانستون هل» المسلحتين لمجرد قذفهما بالحجارة وخراطيم المياه في معركة تستمر خمس ساعات.[٣٨] ولا يذكر المؤلف شيئاً حقيقياً وهاماً وهو أن اليهود أنفسهم هم الذين نسفوا سفينة المهاجرين «بارشيا» وهي راسية على مقربة من الشاطئ «فأغرقوا ٢٥٠ شخصاً حتى يخلقوا دعاية تحرج بريطانيا وتدفع سياسة الهجرة إلى الأمام.»[٣٩]

إن الرواية الصهيونية لا تضخم الحقائق وتنفخها بالمبالغة، ولكنها تخترعها أيضاً، وتعترف رواية «لصوص في الليل» لآرثر كوستلر بأنه بعد عام على وفاة الشاب نفتالي (الذي كان مشهوراً بجبنه) نتيجة لطلقة اخترقت رأسه لأنه لم يستطع أن يحتفظ به منخفضاً «أضحى بطلنا وقديسنا المحلي.»[٤٠] وتكتشف يائيل دايان هذه السخرية في «طوبى للخائفين» فتقول على لسان غِدعون: أيتها الكلبة الصغيرة، اخرجي من هنا، اذهبي إلى يودي وابني معه الأرض وانجبي منه ستة أبطال.»[٤١] وفجأة يكتشف المراقب أن هذه العقدة ليست من اختراع الأدب فقط حين يستمع إلى بن-غوريون يقول: إن انتصارنا في سيناء لم يكن النصر الأكبر في تاريخ

إسرائيل فقط، بل إنه النصر الأكبر في تاريخ العالم قاطبة.[٤٢] ويعترف امنون كابيليوك بظاهرة هي نتاج ذلك كله: «بعد كل ما نقول ونفعل، ننظر إلى [العرب] من عل، ولا نأخذهم جدياً، إننا نشعر بالتفوق عليهم وأنه من الصعب التصور بأن هذا الشعور سيختفي ذات يوم..»[٤٣] ويقول عربي من الأرض المحتلة بمرارة إن ثمة قناعة بديهية في إسرائيل وهي أن «اليهود سيعلمون العرب كيف يرتقون ببلادهم.»[٤٤]

لم يكن هذا التبجج بالتفوق المطلق والعصمة الغيبية دون نتائج، بل أدى إلى موقف عرقي واضح إلى حد يستطيع الناقد أن يستنتج معه بأن التيار الأوروبي والأميركي الذي استلبه الإعجاب بالأدب الصهيوني، وخصوصاً بـ «إكسودس» كان يلبي بذلك، في أعماقه، حاجات موقف عنصري خفي: فأهم ما في هذا الإنتاج ليس التفوق اليهودي فحسب، بل الموقف من الشعوب الأخرى وخصوصاً العرب، وهو موقف لا يمكن أن يوصف إلا بأنه موقف عرقي.

وفي الأساس لم تكن الدعوى الصهيونية قادرة على تبرير غزوها لفلسطين، إلا بالمبررات التي اعتمدها كل غزو آخر في التاريخ، وهو التفوق البدني والحضاري والذهني والأخلاقي، ولكن هذه الدعوى لها وجهها الآخر الملتصق بها، وهو الطريقة التي

ينظر بها الغازي إلى الشعب الذي يتعرض للغزو.

إلا إن الحركة الصهيونية، في الرواية، كانت مطالبة بتغطية قضيتين في آنٍ واحد، داخل هذا النطاق، الأولى تبريرها لرفض اندماج اليهود في المجتمعات التي عاشوا فيها في الخارج، والثانية تبرير اقتلاع شعب كامل من أرضه.

يقول ناحوم غولدمان: «لقد كان الغرض من الدولة اليهودية الحفاظ على الشعب اليهودي الـذي كان يهدده رفع القيود والإندماج.»[٤٥] ولكن ناحوم غولدمان نفسه، فيما بعد، سيطالب يهود الـولايـات المتحدة بالاندماج في المجتمع الأميركي، وستكتشف مجلة «الجويش أوبـزرفـر» أنه فقط في الاتحاد السوفياتي والبلاد العربية يتعرض اليهود لمشكلة ازدواجية الولاء.[٤٦] وسيقفز غولدمان خطوة أخرى فيعلن أن ليس من الضروري العمل ضد اندماج اليهود حتى في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية.[٤٧] وليست هذه السلسلة من المتناقضات الفظة إلاّ دليلاً على ما ستواجهه الرواية الصهيونية من إشكالات في هذا النطاق: فمناورات سياسية تتراوح على هذه الصورة لا يمكن أن تتردد في العمل الأدبي، فهو يواجه المسألة بوضوح أشد، ويكشف حقيقة الموقف العرقي الذي يؤدي إلى رفض الاندماج.

إسرائيل فقط، بل إنه النصر الأكبر في تاريخ العالم قاطبة.[٤٢] ويعترف امنون كابيليوك بظاهرة هي نتاج ذلك كله: «بعد كل ما نقول ونفعل، ننظر إلى [العرب] من عل، ولا نأخذهم جدياً، إننا نشعر بالتفوق عليهم وأنه من الصعب التصور بأن هذا الشعور سيختفي ذات يوم..»[٤٣] ويقول عربي من الأرض المحتلة بمرارة إن ثمة قناعة بديهية في إسرائيل وهي أن «اليهود سيعلمون العرب كيف يرتقون ببلادهم.»[٤٤]

لم يكن هذا التبجج بالتفوق المطلق والعصمة الغيبية دون نتائج، بل أدى إلى موقف عرقي واضح إلى حد يستطيع الناقد أن يستنتج معه بأن التيار الأوروبي والأميركي الذي استلبه الإعجاب بالأدب الصهيوني، وخصوصاً بـ «إكسودس» كان يلبي بذلك، في أعماقه، حاجات موقف عنصري خفي: فأهم ما في هذا الإنتاج ليس التفوق اليهودي فحسب، بل الموقف من الشعوب الأخرى وخصوصاً العرب، وهو موقف لا يمكن أن يوصف إلا بأنه موقف عرقي.

وفي الأساس لم تكن الدعوى الصهيونية قادرة على تبرير غزوها لفلسطين، إلا بالمبررات التي اعتمدها كل غزو آخر في التاريخ، وهو التفوق البدني والحضاري والذهني والأخلاقي، ولكن هذه الدعوى لها وجهها الآخر الملتصق بها، وهو الطريقة التي

ينظر بها الغازي إلى الشعب الذي يتعرض للغزو.

إلا إن الحركة الصهيونية، في الرواية، كانت مطالبة بتغطية قضيتين في آنٍ واحد، داخل هذا النطاق، الأولى تبريرها لرفض اندماج اليهود في المجتمعات التي عاشوا فيها في الخارج، والثانية تبرير اقتلاع شعب كامل من أرضه.

يقول ناحوم غولدمان: «لقد كان الغرض من الدولة اليهودية الحفاظ على الشعب اليهودي الـذي كان يهدده رفع القيود والإندماج.»[٤٥] ولكن ناحوم غولدمان نفسه، فيما بعد، سيطالب يهود الـولايـات المتحدة بالاندماج في المجتمع الأميركي، وستكتشف مجلة «الجويش أوبـزرفـر» أنه فقط في الاتحاد السوفياتي والبلاد العربية يتعرض اليهود لمشكلة ازدواجية الولاء.[٤٦] وسيقفز غولدمان خطوة أخرى فيعلن أن ليس من الضروري العمل ضد اندماج اليهود حتى في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية.[٤٧] وليست هذه السلسلة من المتناقضات الفظة إلاّ دليلاً على ما ستواجهه الرواية الصهيونية من إشكالات في هذا النطاق: فمناورات سياسية تتراوح على هذه الصورة لا يمكن أن تتردد في العمل الأدبي، فهو يواجه المسألة بوضوح أشد، ويكشف حقيقة الموقف العرقي الذي يؤدي إلى رفض الاندماج.

في العمل الفني الصهيوني تتعرض كل شعوب العالم للاحتقار بدرجة أو بأخرى، فالبولونيون جبناء، والألمان برابرة، والأتراك مرتشون، واليونانيون أذلاء، والعرب فرارون وخونة، والإنكليز متواطئون، والأميركيون انتهازيون... إلخ.

«فربما يكون أرماتو تركياً، ولكنه (للعجب!) رجل يمكن أن يوثق به.»[٤٨] وكان من الممكن لماندريا اليوناني أن يغضب لأن آري اليهودي «قد طلب إليه الخروج من الغرفة مثل سائق، ولكنه كان قد اعتاد على أخذ الأوامر من آري.»[٤٩] وكانت «قلة قليلة من البولونيين قد عرضت نفسها لخطر إيواء اليهود (أثناء المجازر الهتلرية) وآخرون استنزفوا آخر فلس من اليهود ثم سلموهم إلى الألمان مقابل مكافأة.»[٥٠] وإذا كانت بولونيا بأجمعها لم تصمد أمام هتلر إلا ٢٦ يوماً، فإن اليهود، بثلاثين شخصاً وعشرة مسدسات وست بنادق قد صمدوا أكثر بكثير.[٥١] ولم يفعل الإنكليز في فلسطين إلا أن رموا بثقلهم إلى جانب العرب ومارسوا اضطهاداً لا مثيل له ضد اليهود.[٥٢] والأميركيون يساعدون اليهود لأنهم يحسون بأنهم متهمون، إنهم يرشون ضمائرهم..[٥٣]

ولكن ذلك كله لا يقاس بالموقف من العرب، وإذا كان بوسع القارئ أن يفهم طبيعة الموقف الصهيوني لمؤلف يعتبر العرب

عدواً مباشراً وبالمواجهة، فإن المبالغة هنا في تصغير العربي واحتقاره لا يمكن أن يكون مجرد عمل تفرضه ضرورة معركة ساخنة، إنه أكثر من ذلك بكثير: إنه تبرير للاجتثاث، ورفض مطلق لإيجاد سنتمتر مربع واحد من الأرض المشتركة يمكن إقامة حوار فوقها.

ما هي حرب فلسطين بالنسبة للعرب في الروايات الصهيونية؟ إنها، بلا تردد، ترف لا ضرورة له؛ ارتزاق ورشوة واندفاع مأجور. إن الصورة هذه تكتسب تعاستها المحزنة من النتيجة التي ترمي إليها: فاليهود المهاجرون القادمون من أوروبا، الذين فقدوا كل صلة واقعية بالأرض الفلسطينية كوطن منذ ألفي عام، هم الذين يستميتون في سبيل هذه الأرض أمام الشعب الذي عاش فوقها ولها ألفي عام.

إن ستمئة صفحة من «إكسودس»، مثلاً، ترتصف فكرة وراء فكرة لتنتهي بالمؤلف إلى هذا القرار: «لو كان عرب فلسطين قد أحبوا أرضهم لما كان بوسع أي كان طردهم منها، بدل الهرب منها دون سبب حقيقي، لقد كان لدى العرب قليل من الأشياء ليعيشوا من أجلها، وأقل من ذلك ليقاتلوا في سبيله.. وذلك ليس ردة فعل رجل يعشق أرضه.»[٥٤] إن هذه الدعوى هي مجرد تبرير، فالتنصل

من مواجهة الحقيقة يرغم المؤلف على الاستسلام للتضليل.

إن المؤلف الصهيوني المطالب دون ريب بتبرير الاجتثاث يختار إصدار حكم بعدم جدارة العرب بوطن، وإذا كان المؤلفون الصهيونيون قبل حرب فلسطين قد نجحوا في تجنّب الحديث عن الكيفية التي سيحولون فيها وطن شعب آخر إلى وطن قومي لليهود (النموذج: الأرض القديمة الجديدة لهيرتسل) فإن المؤلفين المعاصرين أرغموا على التعرض لهذه النقطة لأنها وقعت بالفعل، ولكنهم اختاروا اللجوء إلى موقع قريب من الإعلان بأن العرب، كشعب غير جدير بالحياة أصلاً.

ولا يعرف أحد إلى الآن نظرية تتيح لشعب «راق» أن يجتث شعباً متخلفاً إلا النازية، ولكن إذا كانت تلك النظرية قد رفضت على نطاق عالمي وتاريخي، فإن الرواية الصهيونية التي تمثلها من جديد، بطريقة معكوسة، قد قبلت لدى قطاع واسع من القراء الغربيين: ومع ذلك فإن التركيز الصهيوني على التخلف العربي كان هو الآخر محض افتراء.

لقد كانت الرواية الصهيونية مطالبة بأن تبرر سلوك الحركة التي أدت إلى هذه المهزلة الإنسانية، وإذا كان من سوء حظ العرب، وهذه بدورها مهزلة لا تقل عن تلك، أن يكونوا الأعداء

المباشرين لتلك الحركة، فقد كشفت الصهيونية عن موقفها الحقيقي من الشعوب، أكثر ما يكون، في الحديث عن العرب.

فالعرب «خبراء بالبناء فوق حضارات الأمم الأخرى»،[٥٥] وهم «لم ينتجوا شيئاً يستحق المشاهدة إلا كباريهات وكرتات بوستال حقيرة، من طنجة إلى طهران، في الألف سنة الأخيرة»،[٥٦] وهم إذا خاضوا معركة ليس لديهم أي حافز لها و«إذا ماتوا فإنما في سبيل حكامهم وأفنديهم، أو في سبيل النهب، أما اليهود فيموتون من أجل سبب أفضل»،[٥٧] و«رئيس الـوزراء المصري يبيع الأسرار للألمان، والقاهرة بأجمعها خرجت للترحيب بروومل، العراقيون يتجهون للألمان، والسوريون يتجهون للألمان، مفتي القدس عميل نـازي»،[٥٨] والأطفال العرب تبدو حياتهم «عديمة النفع، عكس معنويات الأطفال اليهود، لم يكن يبدو أي نوع من المرح والأغاني والألعاب أو الأهداف بين الأطفال العرب، كان وجوداً جامداً، جيلاً جديداً يولد في قافلة أبدية تسير في صحراء لانهائية»،[٥٩] وتصويب العرب، حتى التصويب، ليس جيداً، وهم يتركون موتاهم وراءهم فيقوم اليهود بطمرهم.[٦٠] واذا كان صحيحاً أنهم يعرفون قيادة الدبابات فإنهم يفعلون ذلك وهم بالجلابيات،[٦١] واليهودي يستطيع بسهولة شراء أي تركي، ولكنه يعرف أيضاً أنه ليس بالوسع التفاهم

مع أي عربي إلا بقبضة اليد.»[٦٢] ويفرد آرثر كوستلر سبع عشرة صفحة لوصف تقاليد قرية عربية وصفاً ساخراً استعلائياً لا يطاق.[٦٣] وحين يتحدث عن عملية بيع أرض في قرية عربية أخرى يبلغنا أن «كل كبير عائلة في القرية هذه كانت تتوجب رشوته على حدة، ثم أخذت بصمات الـ ٥٦٣ فرداً من سكان القرية بما في ذلك الأطفال والبهاليل».[٦٤] ويكرّر كوستلر على مسامعنا أيضاً تلك الجملة التي توقد بالعادة خيال الأوروبيين وسخريتهم حين لا يمل من الاستعاضة عن جملة «قرر الأب تزويج ابنه» بجملة «قرر أن يشتري لعيسى زوجة طيبة بغض النظر عن الثمن.»[٦٥] ويعزف أوريس أيضاً هذه النغمة المغرية حين يقول البطل اليهودي لكيتي الأميركية إن عربياً «أراد أن يشتريك، دفع بك ستة جمال.»[٦٦] وأمام «المقاتل اليهودي الشريف، يزحف العرب فوق التراب والسكاكين بأسنانهم.»[٦٧] وفي أحيان أخرى «يزحفون ببطء يتبعهم ضباط الفرقة مجبرينهم على مواصلة الزحف بتوصويب بنادقهم إلى ظهورهم.»[٦٨]

وحين يبلّغ أحد القادة فوزي القاوقجي أن رجاله قرروا القتال حتى آخر نقطة من دمائهم، فعلى القارئ أن يتوقع بأن ذلك ليس بسبب حافز فاضل أو عميق، فالقاوقجي، وقد سمع هذا الخطاب،

يقول: «حسناً إنهم يكلفوننا حوالي دولار واحد في الشهر كراتب لكل منهم.»[٦٩] ولما كان العربي مستعداً، في سبيل دولار واحد في الشهر أن يفقد حياته، فإنه من الطبيعي إذاً أن يدور الأطفال العرب في الشوارع يعرضون على اليهود مضاجعة أخواتهم العذراوات.[٧٠]. وحين «ترفض أية يهودية أن تعيش مع أحد الضباط الإنكليز، ولم يكن بالوسع إيجاد فتاة إنكليزية، فإنه يجيء بإمرأة عربية.»[٧١] وعلى صعيد الشجاعة الفردية فإن العرب أكثر من ذلك تعاسة، فهم «دون أن يقاتلوا من وراء تحصينات من أسمنت مسلح فلا قيمة لهم على الإطلاق... أن تمشي للقاهرة والسويس ليس أصعب من أن تقطع الزبدة بالسكين.»[٧٢] ويدلي الضابط الإنكليزي مالكولم في «إكسودس» بشهادة نادرة: «إذا خرج عربي من قهوته وأطلق طلقة طائشة على كيبوتس من بعد ألف ياردة يعتقد بأنه رجل شجاع، لقد آن الأوان لنختبر أولئك القواويد الجهلة.»[٧٣] ولذلك كلما يتمشى اليهود في نزهات فيرون القرى العربية مهجورة «لأن سكانها قد خيّرهم الملك عبدالله بين أن يقاتلوا، الأمر الذي لا يريدونه، وبين أن يهربوا، الأمر الذي نفذوه.»[٧٤] ولذلك أيضاً فإنهم «لا يستطيعون أن يلعبوا بعنف، يلعبون بوضاعة.»[٧٥] وإذا كان الوضع كذلك فبوسع اليهودي جوسي، مسلحاً بكرباج فقط، أن

يقتحم مضرب قبيلة بدوية، جميع رجالها مسلحون بالبنادق ويجلد رئيسها أمام أعين الجميع، ويجبره على طلب الرحمة ويؤدب بذلك كل القبيلة دون أن ترمش له عين.[٧٦] وسنشهد، تبعاً لذلك، منظراً طريفاً: فقد اصطف جمهور يهودي في مستشفى للتلقيح ضد التيفوئيد، وبينهم كان يقف عربي ضخم بملابس مزوقة وطربوش. كان اليهود يخرجون من غرفة التلقيح دون أن يبدو على وجوههم ما يعبر عما حدث لهم «وبعد أن دخل العربي للعيادة بلحظات سُمعت في الخارج أصوات غاضبة، ثم صرخة غير بشرية، وعمّ الصمت» وبعده دخلت إلسا مع ابنها دافيد (٧ سنوات) وبعد أن أخذ اللقاح «قالت إلسا للدكتور ألبرت: أخشى أنه لم يكن شجاعاً يا دكتور، فقال الدكتور ألبرت: أشجع بكثير من العربي الذي كان هنا.»[٧٧] وسنشهد منظراً آخر في الرواية ذاتها نرى فيه عدداً هائلاً من العرب تكوموا على يهودي واحد في القدس ومزقوه وأركنوا للفرار بمجرد أن أتى عدد من فتية الهاغاناه.[٧٨] وبوسع القارئ أن يشهد المقارنة في تلك الحيرة الشديدة التي انتابت صبية يهودية تجيد الإنكليزية والألمانية والدانمركية والفرنسية والعبرية في دكان عربية لا يستطيع من فيها «سوى الرطن بالعربية». وإذا كان هذا وحده دليلاً قاطعاً على عبث الالتقاء بين ذلك التفوق اليهودي

والتخلف العربي فإن المدهش أكثر هو أن «أرض تلك الدكان لم تكن قد كنست منذ عشر سنوات على الأقل.»[٧٩] إن شعباً من هذا المستوى، لو فكر أحد أفراده بأن «يذهب إلى جوردانا (اليهودية) ويقول لها بأنه يحبها.. فإنها ستبصق عليه حتماً.»[٨٠] ويلاقي هذا المسكين مصيراً أسوأ، فحين ذهب ليسأل شقيق جوردانا أن يزوجها له، انطلقت قبضة آري وسحقت فك طه.. وأرسلت العربي راكعاً على ركبتيه وراحتيه!»[٨١] كجواب لتجرؤه الفظيع!

ولكن هذه النماذج كلها لا تعني بالطبع أنه لا يوجد، إلى جانبها، «مديح» بالعرب، وهو مديح أكثر سوءاً من التهجم ذاته، ولا يأتي إلا لخدمة فكرة التفوق اليهودي والجدارة بالأرض وهي فكرة الروايات الصهيونية الأساسية.

سنجد في «إكسودس» عربياً يعطف المؤلف عليه عطفاً شديداً، لأنه يعتقد، بالطبع، «أن اليهود هم الخلاص الأوحد للشعب العربي... إنهم الوحيدون الذين جلبوا الضوء إلى هذا الجزء من العالم في الألف سنة الأخيرة.»[٨٢] وإذا أتيح لبطل عربي أن يدلي بوجهة نظره في العراك القائم فإنه سيقول عادة: «ليأخذهم [اليهود] الشيطان.. ولكن ليترك لنا تراكتوراتهم، إنهم كلاب وأولاد كلاب ولكنهم يعرفون كيف يعملون.. غداً سيزرعون بندورة

وبطيخاً وما يعلمه الله في هذه التلة الصخرية... إننا والله كسالى جداً يا أبو.»[٨٣]

وسنجد في «الينبوع» (*The Source*) من تأليف جيمس أ. ميشنر بطلاً عربياً اسمه جميل طبري (يكتبه المؤلف: جمايل) يتولى في الألف صفحة التي تفرش الرواية نفسها فوقها الدفاع عن اليهود وإثبات جدارتهم وحقهم في فلسطين بعد أن كان - لإعطاء موقفه قيمة أعمق - قائد المقاومة العربية في عكا أثناء حرب ١٩٤٨. إنه يشرح لزملائه الأجانب أن حرب ١٩٤٨ كانت غزواً عربياً من أناس جاؤوا من الصحراء مدهوشين أمام المزارع اليهودية (ص ٢٥٠)، ويفهم الاحتلال الصهيوني لفلسطين على أنه حق اكتسبه التفوق اليهودي مزايداً بذلك على وجهة نظر البطل اليهودي الأكثر تواضعاً (ص ٧٦٤)، وأن العرب أكثر الناس في التاريخ قدرة على تدمير الأرض المزروعة وإحالتها إلى صحراء حيثما ذهبوا، ولذلك فهم جديرون باسم «آباء الصحراء بدلاً من اسم أبناء الصحراء» (ص ٧٦٥). وإذا تطرفت به «الوطنية» فإن أقصى مطالبه هو التوسل لليهودي بأن يشعره بأنه له مكان في المجتمع الإسرائيلي (ص ٩٠١)، وأن يعلن أن على العرب أن يلجأوا إلى الروح الرياضية الإنكليزية بقبول الهزيمة لأنـه.. «إذا فعلنا ذلك فربما توصلنا إلى المكان الذي تركنا فيه

اليونانيون منذ ألفي سنة» (ص ٣٤٢). بل إن هذا العربي هو الذي ينزع من رأس اليهودي فكرة أن يكون العرب قد حاربوا الصليبيين، ويعترف بأن ذلك لم يحدث (ص ٥٦٦)، وهو الذي يتولى إعطاءه أفكاراً مغلوطة وحقيرة عن الدين الإسلامي (ص ٨٦٧)، وإذا كان المؤلف الصهيوني عملياً لا يطمع بأكثر من هذا المديح لليهود والتصغير للعرب، الذي حشاه في فم شاهد عربي، فإن الشهادة تأتي في أحيان أخرى من «حليف» للعرب [أي الإنكليز]. يقول جون هاليوال الإنكليزي: «ذلك الشاب مصطفى، الرجل الذي يمتلك كل هذه البيوت هنا (في القطمون) أنت تعرفه؟ شاب رائع بصورة شيطانية، لم يقل أية كلمة ضد العبرانيين، مؤدب ورائع كأقصى ما يمكن.. لقد تناولت غدائي عنده في الأسبوع الماضي، على البلاط... جذاب حتماً.»[٨٤] إن هذا الملاك الإقطاعي الذي لا يعرف الطاولة بعد هو رمز للتخلي عن قضية الساعة، إنه لم يقل أية كلمة عن اليهود في وقت تلتهب فيه البلاد بالحرب.

على أن أطرف هذه النماذج يجيء في رواية «الينبوع» حين يحمل المستر بروك وزوجته، وهما عجوزان أميركيان يعملان في تصوير الأمكنة المقدسة، على إسرائيل... وهذه الحملة الانتقادية تأخذ الشكل التالي:

«تذهب إلى بقعة مقدسة مثل طبرية، آملاً أن تجد شيئاً يؤثر في أناس من أوتاوا.. فماذا تجد؟ مشاريع إسكان، محطات سيارات، فنادق سياحية.. وعلى حافة تلك البحيرة المقدسة ماذا؟ كيبوتس! إنني أذكر حين أتينا هنا للمرة الأولى كنا نستطيع أن نجد في معظم القرى بئر ماء تبدو تماماً كما لو أنها من أيام المسيح.. أما الآن فلا شيء إلا الآبار الأرتوازية العميقة.. لقد شعرنا، زوجتي وأنا بالألفة أكثر في الجانب الآخر من الحدود، في الأردن.. لقد حافظوا هناك على بلادهم كما كانت (!) أعني أنك تستطيع أن تجد في الأردن اليوم مئات المناظر لأناس في أزياء العهد القديم، وحميراً صغيرة، وأطفالاً بوجوه ملائكية يلعبون قرب آبار المياه المفتوحة...» (ص ٨٦٢).

أمام هذا «الانتقاد» لإسرائيل، والمديح للعرب، يبرئ المؤلف ذمته ومستواه الفني بطريقة تهريجية مضحكة، محافظاً على رسالته الدعاوية إلى أقصى حد...

أما عندما يلتهب النقاش بين وجهات النظر المتصادمة فسيتولى العربي نفسه، من حيث رغبته في الدفاع، بعرض رائع للمبررات الصهيونية.

يقول اليهودي للعربي: «هذه التلة لم تنتج منذ تركها أجدادنا،

لقد أهملتموها وتركتم مدرجاتها تنهار، سوف ننظف التلة من الحجارة ونحضر تراكتورات وسماداً.»

فيجيبه العربي: «ما ينتجه الوادي كافٍ بالنسبة لنا، وحيث وضع الله الحجارة لا يتعين على المرء أن يزحزحها (!) نريد أن نعيش كما عاش آباؤنا (!) لسنا نريد نقودكم ولا تراكتوراتكم ولا أسمدتكم.»[٨٥] إن هذا الاعتراف العلني، من فم عربي، بحقيقة دور العرب التهديمي وإصرارهم على التخلف مثير للدهشة حقاً. وسنتفرج على عربي آخر وقع في قبضة الجنود اليهود يلقي محاضرة عن فضائل احتلال اليهود لفلسطين مبدياً في الوقت ذاته تخلفه الفاجع، إذ يروي، دون مناسبة، كيف شهد شريطاً سينمائياً وقام يجس الأشخاص على الشاشة (الانغلوساكسون - ص ٢٤٣). ولا شك في أن هذا التباين في المستويات سيثير غضب صحفي أميركي اسمه ماثوز، في رواية «نجمة في الريح»، فينفجر في وجه عربي قال له إن الأرض أرضه: «لم يكن ثمة أرض، هنا كان مجرد صحراء ومستنقعات وفلاحون، كان سكانكم يتناقصون طوال قرون لأن نصف أطفالكم كانوا يموتون بسبب الوسخ في مهودهم، ومنذ أن أتى اليهود تضاعف عددكم، إنهم لم يسرقوا إنشاً من أرضكم، ولكنهم سرقوا منكم الملاريا والتراخوما وعفن حياتكم وفقركم.»[٨٦]

وتروق هذه النغمة للروائيين الصهاينة إلى حدّ تكرارها بصورة تبعث على الاشمئزاز، أن مراقباً أجنبياً في «نجمة في الريح» يتحدث عن «الخسة» العربية بعد أن «عاش اليهود الشباب مع العرب وساعدوهم في حقولهم ومحاصيلهم وأشرفوا على صحتهم»،[٨٧] بصفتها حقيقة غير مشكوك في بداهتها، وحتى حين يعرض رجل عربي وجهة نظره في الصدام مع اليهود فإنه يعترف بالتخلف المدقع ويرفض أية مساعدة للتقدم،[٨٨] وحتى تلك النبتة البدائية الشائعة التي تمتلئ بها الصحارى البعيدة عن اليد الإنسانية، النخلة، لم تصل إلى فلسطين إلا حين قام اليهودي ياركوني بتهريب مئة شتلة منها بالسر من العراق.[٨٩]

إن ذلك كله، تاريخياً وموضوعياً، يبدو أبشع عملية افتراء ارتكبتها أية أجهزة دعاوية في العالم، وسيبدو لنا كاتب يهودي اسمه جوشوا بارزيلاي في غير مكانه من هذا السيل الغريب حين يكتب إثر وصوله إلى فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر: «ليس بوسعي ولا بطاقتي أن أصف الأشجار [في فلسطين] وكيف يمكنني أن أصف جمال النخيل والزيتون والتين؟... إذا كانت الجنة تشابه هذا فيجب أن تكون جميلة جداً.»[٩٠] ذلك شيء كان، بالطبع، قبل أن يهرّب ياركوني شتلات النخيل إلى فلسطين بربع قرن تقريباً،

وحين كان مجموع عدد اليهود في فلسطين أقل من ٨ آلاف،[٩١] وأهم من ذلك كله: قبل أن تجند الدعاية الصهيونية نفسها لقلب الأرض الفلسطينية إلى صحراء قاحلة، وقبل أكثر من نصف قرن من قول الإيرلندي أوكنور، مدهوشاً، في رواية «نجمة في الريح»، «سمعت أنهم [اليهود] جعلوا الصحارى [في فلسطين] تتفتح كالورود، ولا شك في أن ذلك شيء جميل.»[٩٢] وبالطبع لسنا ندري إن كانت هذه الجنة التي سمع بها الإيرلندي أوكنور عن بعد هي جنة «السماء الخامسة» التي قام الأطفال اليهود فيها بزرع أغصان الأشجار في الصباح كي يخدعوا الزوار ويحثوهم على التبرع في سبيل تحويل الصحراء إلى جنة، مسترشدين برأي مربيتهم التي ترتب هذا الاحتيال تحت شعار «الحياة صراع، خدعة مقابل خدمة.»[٩٣] كما أننا لا نعرف إذا كانت تلك الجنة هي «غابة زودمان» اليهودي الأميركي الذي كان قد تبرع لإسرائيل بمبلغ من المال لينشئوا غابة باسمه، فقاموا بوضع يافطة تحمل اسمه على غابة قديمة لخداعه واستدرار المزيد من المال منه.[٩٤]

إن ذلك كله سيضع اليهودي أمام «دور حضاري» ينبغي له أن يقوم به رغم معارضة الشعب المعني، إنه ينقلب من غازٍ إلى مصلحٍ، ومن شقي إلى أب فاضل، وسنسمعه يقول، بمرارة أنه لا

يستطيع أن ينسى «أسواق العبيد في العربية السعودية، والمرة الأولـى التي دعيت فيها لمشاهدة قطع يـدي رجـل كعقاب للسرقة.»[٩٥] ولأنه لا يستطيع أن ينسى فإن عدوانه يتخذ، إذاً، طابع «الحركة الاصلاحية».

المبررات الصهيونية
أمام اغتصاب فلسطين

يقول أرنولد توينبي: «أستطيع أن أفهم مطالب اليهود بعد كل الذي عانوه على أيدي الألمان بأنها مطالب ترمي إلى إعطائهم ولاية في مكان ما من العالم ليمارسوا سياداتهم الخاصة فيه... وإذا كان لا بد من حدوث ذلك فتلك الولاية ينبغي أن تكون على حساب الغرب الذي ارتكب أقسى الفظائع مع اليهود، وليس على حساب العرب. إن هذه النقطة تبدو لي سهلة وسليمة، ولكن حين أشرت إليها مرة في بلد غربي، وهو ليس ألمانيا ولا إنكلترا، قوبلت بموجة من الصياح الضاحك.»[١]

والذي يبدو أن الدعاية الصهيونية رسخّت في الذهن موقفاً بعيداً للغاية عن هذه العملية الحسابية الإنسانية البسيطة التي وضعها توينبي بتلك السهولة والتقريب، وينعكس هذا الترسيخ، بصورة أخص، على الرواية الصهيونية.

إن أحد المبررات الصهيونية لغزو فلسطين يعتمد في جوهره على «الرد على المذابح الهتلرية ضد اليهود، خصوصاً، وعلى الاضطهاد الذي تعرض له اليهود عموماً»، ولذلك فإنه من المستحيل تقريباً أن يجد المرء رواية صهيونية عن فلسطين لا يكون المدخل إليها مبنياً عبر المذابح الهتلرية، ويبدو أن المؤلف الصهيوني يعي تماماً قيمة هذا السيف الدموي الذي يسلطه منذ البدء على ذهن القارئ الغربي، فيضمن، من الصفحات الأولى، كسبه إلى جانبه، مهما ارتكب من أخطاء.

مع ذلك فإن النقطة الرئيسية تظل نقطة بعيدة عن اللمس: ما شأن عرب فلسطين بدفع ثمن مذابح ارتكبها الغرب ضد اليهود خصوصاً وأن اليهود عاشوا في المجتمع العربي على مر العصور في انفراج مستمر تقريباً؟

إن هذا السؤال على بداهته يظل بعيداً عن اللمس، وكل المحاولات التي تبذلها الرواية الصهيونية للإجابة عنه من بعيد تسقط في تناقض مهلك، وأحياناً مضحك.

ويبدو أن هـذا السؤال يشغل بـال ليون أوريـس مؤلف «إكسودس»، فيعترف بأن «المذابح العربية ضد اليهود لم تبلغ مبلغ ما حدث في أوروبـا»، لأن العرب «انشغلوا في حياكة

المؤامرات ضد بعضهم بعضاً عن الاهتمام باليهود.»[٢]

ويُبرز ميشنر في «الينبوع» عدم وجود مذابح تركية ضد اليهود بأن ذلك «لم يحدث لأن الأتـراك فضلوا اليهودي عن المسيحي، بل العكس.. فإن الأتراك - مثل الله - وجدوا أن اليهود شعب شديد المراس يصعب قمعه.»[٣] وأمـام «مشكلة» عدم اضطهاد الإسلام لليهود في المدينة إثر الهجرة يفضل ميشنر أن يقول في التبرير «٧٩٩ يهودياً في المدينة رفضوا [الدين الجديد].. ولكن تصفيتهم كلهم كانت مستحيلة.. لقد كانوا مزارعين ممتازين وكانوا لازمين للأرض، وهكذا عقدت معاهدة معهم.»[٤]

إن هذا الالتواء الفظ في مواجهة الحقيقة يضطر أوريس لتكريس ٤٠ صفحة[٥] في روايته لشرح تفصيلي ومبالغ فيه للمذابح الهتلرية على لسان طفلة، ليدخل عبر هذه البوابة الدامية نحو تبرير جرائم ارتكبها اليهود على بعد عشر سنوات وعشرة آلاف ميل وضد شعب لا علاقة له بألمانيا الهتلرية! والشي ذاته يفعله ميشنر في «الينبوع».

سنجد شيئاً أكثر فظاعة من ذلك: فاليهودي بات، مثلاً، المفجوع بمقتل حبيبته سارة، ينسف دبابتين عربيتين ويضرم فيهما النار «كان متعباً، ولكنه أحسّ بجسده خفيفاً بصورة لا تصدق، استدار

نحو الدبابتين: هذا من أجلك يا سارة، من أجلك.»[٦] إن سارة هذه ماتت في معسكر للعمل القسري في ألمانيا الهتلرية، ويروي الحبيب المفجوع مأساته على بعد عشر سنوات من موتها، وعشرة آلاف ميل من المعسكر الذي ماتت فيه، وضد العرب، ليس ضد الألمان، ثم يجد ذلك منطقياً للغاية.

وسنستمع إلى كولونيل أميركي تطوّع للقتال مع اليهود ضد العرب دون أن يكون قد سمع بهيرتسل يقول: «لقد كنت في دانشو.. الأجسام مكوّمة هناك وما تزال كالحطب. وبعد ذلك لم أعد بحاجة إلى دروس أكثر عن أهمية وطن لليهود.»[٧]

إنه نوع مدهش من معادلة غير متكافئة وغير منطقية. لماذا يحدث هذا؟ لأنه «في كل مرة تنسف فيها البالماخ مستودعاً إنكليزياً، أو ترسل فيها بعض العرب إلى الجحيم، تكسب لي بذلك مزيداً من الاحترام.. أنتم، هنا، تخوضون معركتي من أجل الاحترام».[٨] إنها مسألة شديدة التعقيد، جوهرها التبرير وليس التفسير، اختراع السبب لأنه في الأصل لا يوجد سبب.

إن جوزيف، في «لصوص في الليل» يصبح إرهابياً في فلسطين لأن دينا قتلت في ألمانيا، وفجأة نجد ربطاً مضحكاً في هذه المسألة المستعصية على التفسير في «إكسودس»: «إنني لا

أستطيع أن أنسى... قطع يدي رجل كعقاب للسرقة (في السعودية) ولسبب ما، أيضاً، لا أستطيع أن أنسى أولئك اليهود في بلسن.»[٩] إن هذا الاصطلاح: «سبب ما» هو جوهر الموضوع. ما هو؟ قد يكون في «أن كارن، مثل كل يهودي، يجب أن تذهب إلى فلسطين، ففلسطين هي المكان الأوحد الذي يمكن لليهودي أن يعيش فيه بكرامة.»[١٠] ولكن هذا الرأي هو نصف المسألة، ماذا عن السكان الأصليين؟ سنسمع جواباً مذهلاً عن هذا السؤال: «هل يملك الإنكليز حق أن يكونوا في فلسطين أكثر مما يملكه أولئك الذين نجوا من سطوة هتلر؟»[١١] إننا نعود بقدرة ساحر، فوق قنطرة مزوّرة، إلى السوط الهتلري، دون أن نحصل على جواب.

إن آرثر كوستلر ينسف الموضوع من أساسه، في محاولة الوصول إلى جواب حين يقول على لسان صحفي أميركي لـ «كامل أفندي» الذي يظل يقول إن فلسطين داره: «أُوفّ! كف عن التحدث عن دارك، في الخمسمئة سنة الأخيرة لم تكن الدار دارك، بل دار الأتـــراك.»[١٢] إن كوستلر هو أول من يعرف بأن الأتـراك كانوا يستعمرون فلسطين وأن الاستعمار هذا لا يلغي حق «صاحب الدار»، وسيؤدي هذا التجاهل بكوستلر إلى خطوة أخرى. فهو أحياناً يبرر العنف الصهيوني، حين يتحدث عن اتجاه سيمون إلى

عصابة الإرغون الإرهابية، بأنه نتيجة لاكتشافه بأن الإنكليز يريدون منع الهجرة.[١٣] ولكن كوستلر نفسه يعلن: «إنني أشعر بإنكليزيتي كلياً حين أكون في الخارج.»[١٤] بالرغم من أنه يهودي، وأنه كتب روايته لتبرير العنف والهجرة، والسؤال هو كيف يشعر «بإنكليزيته» كلياً، في حين يتعين على «كمال أفندي» أن يتخلّى عن الشعور بفلسطينيته نتيجة الاستعمار العثماني؟

إن الأمور هنا تختلط اختلاطاً جديراً بمشكلة لا يرغب المؤلف بمواجهتها على أرضها الحقيقية، وتتعدد التبريرات في عالم واسع من التناقضات والابتكارات. ففي نقاش بين راهب كاثوليكي والدكتور دريفوس اليهودي حول العنف يذكّر اليهودي الراهب بأن الكاثوليك لجأوا إلى العنف بالحروب الصليبية، فيرد الراهب: «آه، ولكن الصليبيين جاؤوا لتحرير القدس. فأجاب دريفوس: وهذا هدفنا أيضاً، فالقدس بالنسبة لنا أيضاً مدينة مقدسة».[١٥] وإذ يتجاهل هذا الرد، المبني على اعتبار الحروب الصليبية مقياساً للصحة، كون القدس مدينة مقدسة لأديان أخرى فإننا سنرى تجاهلاً آخر، يوم إعلان التقسيم، إذ يقول بن كرونشتاين: «لقد انتظرت ألفي سنة لأسمع هذا، سيصبح لليهود بلد أخيراً، هذا هو معنى التصويت، بلد دون عساكر إنكليز ودون إقطاعيين».[١٦] إنه يدمج

«انتظار ألفي سنة» بتجاهل وجود شعب أصلي في هذا «البلد الممنوح»، وهو أمر، إذا وضعناه بجانب كوستلر الذي يقول إن فلسطين كانت دار الأتراك لأنهم استعمروها خمسمئة سنة سيبدو مضحكاً العثور، في هذا التناقض، على «دار» اليهود التي تركوها ألفي سنة!

ولكن التبريرات المبتكرة لا تنتهي هنا، سنجد تبريراً طريفاً في رواية أخرى على الجبهة المصرية الإسرائيلية. يقول اليهودي: «اليهود ضد المصريين، هذه مسألة تاريخية، في الصيغة التوراتية: اليهود المستعبدون يبنون الأهرام تحت سياط المصريين (!) موسى يهرب بشعبه إلى أرض الميعاد. صيغة اليوم: موسى يدفع المصريين نحو قناة السويس، بعد ثلاثة آلاف سنة من دوران عجلة التاريخ، هل يستطيع المصريون أن يحملوا السوط مرة أخرى؟»[١٧]

إن هذا وحده، على الأقل، يبرهن كم يتكلف الروائي الصهيوني من عنت، وثمن هذا العنت الباهظ، في دورانه الطويل حول الحقائق إلى حد يضطر فيه إلى أن يضع هذه المعادلة المزورة لحرب فلسطين، أن يردها إلى تاريخ مخترع من قبل خمسة آلاف سنة عن استعباد فرعوني مزعوم لليهود أدى إلى بناء الأهرام، ثم الخوف من أن تتكرر تلك الفجيعة المبتكرة.. إن ذلك يضطر مؤلف

«نجمة في الريح»، حين يعدد أولئك الذين مروا على تاريخ فلسطين ألا يذكر العرب،[١٨] وإذا ذكروا هنا أو هناك فلمجرد استعمالهم لتبرير آخر، كما رأينا، يوجزه أوريس بقوله إن «إسرائيل تقف اليوم أداة جبارة ووحيدة قادرة على إخراج الشعب العربي من العصور المظلمة.»[١٩] وإذا رفض العرب هذا «التطوع» فذلك «بتأثير الأفندية، الإقطاعيين ورجال الدين... الذين قالوا لهم أن يكرهوا اليهود، ولأنهم أميون ويعيشون في القرن الثالث عشر ولم يقرأوا مـاركـس»،[٢٠].. أو «لأن هناك قلة من المثقفين العرب يحاربون من أجل شيء نظري، أما الأكثرية من عرب فلسطين وبقية العرب فيحاربون بدون إيمان من أجل أرض يعرفون أنها لليهود.»[٢١] أما اليهود فقد «أوجدوا [في فلسطين] وطناً فيه الحياة والاخضرار من مستنقعات مهملة وصحراء قاحلة.»[٢٢]

وستظل هذه الحلقة المفرغة تدور دورانها المزيف ذاك، خارج الموضوع: بالانتقام لخطايا الغرب وهتلر من العرب إلى ادعاء إنقاذهم، من غسل يدي مجرمي النازية بدماء العرب إلى إرسال «النبوة الصهيونية» لإنقاذ العرب، حلقة مفرغة لا تنتهي تدور فوقها الدعوى الصهيونية، لتبرر العنف والعدوان والاغتصاب «الذي يسر فقط أولئك الذين يبحثون عن الرومانسية وعن القصص

البطولية الخرافية».[٢٣] وسيؤدي ذلك كله إلى أبشع عملية غسل دماغ، ليس على نطاق عالمي فقط، بل أيضاً في الأوساط اليهودية ذاتها حيث ستنمو هذه البذور العدوانية بين الجمهور اليهودي وتتطور وتصدق حقاً، وسيكون من نتيجة ذلك أن تستفحل هذه العقلية وتتجذر وتؤدي بدورها إلى مضاعفة الروح العنصرية في المجتمع اليهودي ذاته.

ففي ربيع سنة ١٩٦٧ جـرى عـرض تجريبي في المدن الإسرائيلية، اقتصر على جمهور اختير بعناية لشريط مدته ١٧ دقيقة اسمه «أنا، أحمد» وصف بأنه «وثائقي» حول حياة الشباب العربي في فلسطين المحتلة.

وليس هذا الشريط، بذاته، إلا دعوة بارعة لعرب الأرض المحتلة بالهجرة من إسرائيل، فبطله يقف في نهايته ويقول: «إن أفضل ما أستطيع فعله هو أن أذهب إلى مكان ما، إلى كندا أو أميركا.. إن الشيء الأهم هو ألا أكون هنا أنظر إلى نسائهم. إنهم يخافونني، إنهم يكرهونني، لم أعرف أبداً من قبل كيف يشعر غير المرغوب في وجودهم.»

ومع أن اتجاه الشريط واضح في دعوته العرب إلى اعتبار رحيلهم عن فلسطين المحتلة هو الشيء الوحيد الذي يتعين عليهم

أن يفعلوه، فإن عرض الشريط أمام جمهور اختباري قد أدى إلى نتائج مذهلة، وسجلت السلطات تعليقات الجمهور أثناء العرض كما يلي: صاحت فتاة شقراء باستثارة: «اذهب إلى دمشق». وتساءل متفرج آخر: «هل أستطيع أن أجد في أي بلد عربي شاباً عربياً وضعه أفضل من وضع أحمد؟» (تصفيق) وقال كهل بلكنة روسية: «حين أتيت إلى هنا كان وضعي أصعب من وضعه؟» وتساءل رجل آخر: «لماذا لا تذكرون الجانب المشرق؟ ألم نوصل الكهرباء للقرى العربية؟» وحين قام مسؤول يهدئ الجمهور الغاضب صاح رجل: «خذهم إلى بيتكليناموا عندك إذا كنت تحبهم إلى هذا الحد» (جاء هذا التعليق رداً على مشهد في الشريط يري المسز رابينوفيتس اليهودية ترفض تأجير غرفة لعربي إلا إذا سجل باسم أبراهام مزراحي). وفي النهاية، لم يكن بالوسع عرض الشريط.[٢٤]

إن تعليقات الجمهور مبنية حتماً على وقائع روائية، كما هو واضح، تتجاهل جوهر الموضوع، وتدور بدورها من التحدث عن الصعوبات اليهودية مروراً بذلك الوهم التمديني المضلّل، لتنتهي، بين الجمهور والشريط (الذي يبدو الخلاف بينهما شكلياً للغاية) إلى الاتفاق على ضرورة رحيل العرب عن أرضهم الأصلية،[٢٥] وهي

النية التي كانت، وظلت وما تزال، الهدف غير المعلن، ولكن الأكثر تأثيراً في الحركة الصهيونية.

سنلاحظ أن كتّاباً يهوداً عاشوا فترة طويلة في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨، واشتركوا في حربها العدوانية، قدموا في السنوات القليلة الماضية نوعاً من القصص القصيرة وبعض الروايات هو أقل فقداناً للموضوعية مما قدم أولئك الكتّاب الذين كانوا يرصدون الأحداث عن بعد نسبي.

لقد كان أوريس أكثر بعداً عن الأحداث من يائيل دايان، مثلاً، وبالتالي فقد كان أكثر فقداً للموضوعية وأكثر لجوءاً إلى المبالغات وأكثر تقيداً بأسس الدعاية الصهيونية وأكثر خضوعاً لتناقضاتها.

وقرب يائيل دايان من الأحداث هو الذي جعلها في «طوبى للخائفين» تقوم بمحاولة لتبرير البطل المعصوم، والعنوان واضح في هذا المجال، وهذا الوعي بنقطة الضعف المهلكة التي سقط فيها الأدب الإسرائيلي هو الذي جعل دايان تكتب روايتها الثالثة «غبار» التي حاولت فيها أن تقدم نوعاً من البشر ليس مصبوباً في قوالب متطلبات الاعوجاج النظري للصهيونية.

وسنرى أن كتّاباً يهوداً غير دايان قاموا بخطوة أخرى في هذا المجال أكثر «موضوعية» من خطى دايان.

والسؤال هو لماذا؟

أغلب الظن أن هؤلاء القصاصين، وخصوصاً بنيامين تموز وس. يزهار، ليسوا قادرين عملياً علىأن يحمّلوا العرب جرائم هتلر، كما حاول أوريس («إكسودس»، ص ٣٨)، وهم لا يواجهون على صعيد شخصي ضرورة تقديم مبرر للهجرة لأنهم كانوا يعيشون في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨، وقد مارسوا في السنوات التي سبقت القتال، وأثناءه، علاقات من نوع ما مع العرب، سواء أكانت علاقات مواجهة عنيفة أم علاقات اجتماعية. ولا شك في أن مثل هذه العلاقة جعلتهم يعيشون القضية الفلسطينية أقرب إلى أرضها الحقيقية ويطلعون على وقائعها. وهم لا يواجهون بإلحاح متطلبات الدعاية الخارجية.

لقد نشأ عن جميع هذه الضغوط اضطرار للرضوخ إلى الحد الأدنى من الموضوعية أكثر مما تتطلب الظروف الأخرى التي كتب فيها «عمالقة» الأدب الصهيوني أعمالهم.

ومع ذلك، وكي لا يمضي بنا التصور إلى مداه، فإننا نسارع إلى القول إن الاختلاف بين هؤلاء الكتّاب وبين غيرهم هو اختلاف محدود، ويبدو أن المشكلة الكبرى التي تواجههم في أعمالهم الأدبية هي أنهم لا يستطيعون ببساطة أوريس مثلاً أن يسقطوا من

تجاربهم أكثر من ربع قرن عاشوه شخصياً كأقلية فوق أرض كتبوا هم أنفسهم عنها، قبل سنة ١٩٤٨، كملجأ مضيف. إن المسألة بإيجاز هي أن كاتباً من هذا النوع لا يستطيع أن يجعل من عام ١٩٤٨ جداراً حاسماً يفصل الجريان المستمر للزمن. إن القصة، بالنسبة لهذا النوع من الكتّاب، لا تبدأ عام ١٩٤٨، ولا تنتهي هناك.»[٢٦]

ستكون يائيل دايان هي الحلقة الأولى في هذا التيار الخاص في الأدب الصهيوني. وفي روايتها «طوبى للخائفين» تتجه المؤلفة بالنقد لمنطق «من هو الأقوى؟» الذي يشكل قيمة أساسية للمجتمع الإسرائيلي معبّرة بذلك عن الأزمة العميقة في هذا المجتمع، كاشفة بصورة غير مباشرة عن زيف النموذج المعصوم الذي خلقه الأدب الصهيوني الدعاوي، هذا النموذج المريض الذي لا يحتمل والمستورد جاهزاً كعقدة لا سبيل إلى الفكاك منها.

وبالرغم من أن الرواية تحاول أن تبرر العنف الصهيوني على أساس أنه نتاج لوراثة وصلت من الأجيال الماضية، إلا إن هذا التبرير لا يستطيع أن يظل على السطح: «أنت تخاف من أولئك الذين يعرفون شخصيتك القديمة، وأنت لست واثقاً بشخصيتك القديمة، وأنت لست واثقاً بشخصيتك الجديدة، لذلك تصبها في نمرود.»[٢٧] وسيؤدي هذا التصدع إلى اكتشاف خاص فـ «حتى لو لم

يكن ثمة حرب متوقعة فقد كان من الضروري خلقها. إن جيل إيفري حارب الأرض وهزمها، جيل غِدعون خاض غمار حرب عالمية، وكلاهما حقن روحه وقوته في جيل نمرود لغاية قومية.»[٢٨] وهكذا يستولد هذا البطل اليهودي عبر هذه العقدة إلى حدّ يصبح القتل، بالنسبة لنمرود، يعني ما تعنيه مشاعر الحب الأول.[٢٩] وتأتي اللحظة التي يقف فيها نمرود على قمة جبل عند الحدود... «وصحت: من هو الأقوى؟ أتعرف من أين جاء الصدى هذه المرة؟ من الأردن، من الليطاني، من الطريق إلى دمشق في الشمال، ومن سقف السماء الواطئ.»[٣٠]

إننا أمام صيغة جديدة للبطل اليهودي، ليس معصوماً، ولكن لعبة العنف عنده لا يمكن أن تنتهي، إنه عقدة توسعية وتصاعدية هي نتاج، كما تقول دايان، لعقد الأجيال اليهودية السابقة... «فليس من السهل أن تترك كل ما وراءك لتسمي نفسك جديداً، الأمر يحتاج إلى تطور بطيء بطيء، ونحن جميعاً أموات لأننا تعجلنا البلع قبل المضغ، لذلك نحن نشنق بعضنا.»[٣١] إنه بطل مهمته - بالنسبة لنا على الأقل - فضح عمالقة العصمة في الأدب الصهيوني التقليدي، ولكنه يظل، هو الآخر، أضعف من أن يضع يده على جوهر القضية.

ستقوم يائيل دايان بمحاولة أخرى في «غبار» (*Dust*) التي حققت فيها قفزة فنية بالنسبة لروايتيها السابقتين، ومع ذلك فقد حرصت أن تظل خارج الموضوع الأساسي: تجري أحداث القصة في النقب، وبطلتها فتاة اسمها ياردينيا تقابل في المستعمرة الحديثة الإنشاء هناك رجلاً اسمه دافيد وهو من تبقى من عائلة يهودية راحت ضحية المذابح الهتلرية، إنه رجل بلا أحاسيس ولا تعابير، ملاحق بأشباح العائلة التي فقدها، ويمثل نوعاً من البشر الذين أفقدتهم الحياة إنسانيتهم.[٣٢] أما البطل الثالث «ليني» فشخصية غامضة تعيش في الصحراء، متوحد، هوايته جمع الأحجار وتسميتها وتقريباً عبادتها، وفي النهاية يعترف لحبيبته بأنه ليس يهودياً.

وتسقط ياردينيا في حب دافيد لأنها تريد أن تعيده إلى أرض الأشياء الحيّة.[٣٣] ولكنها تشعر بالتدريج أنها «بدلاً من أن تزرع فيه وردة اقتلع من أعماقها الـوردة[٣٤]» وألصق بها أشباحه، وإذ يبدأ دافيد بالتحسن تتراجع ياردينيا إلى العالم الذي بناه لها دافيد: فتنتحر. ومع ذلك فدافيد لا يشعر بالذنب لأنه صريع ذنب آخر يذكره به ليني المتوحد: فقد كان ذلك منذ سنوات، صفوف من المعتقلين يواجهون الضباط النازيين، دافيد يلاحظ وهو واقف في

الصف أن الضباط النازيين قد أصابهم السأم فأخذوا يرسلون، بانتظام، واحداً إلى الموت وواحداً إلى السجن، ويعد دافيد الأفراد أمامه ويكتشف أن حصته ستكون الموت فيستبدل مكانه بمكان الشخص الذي يقف أمامه... كان ولداً أشقر تُذكر عيناه بعيني ليني، لم يكن يهودياً، كان بولونياً.»[٣٥] إن هذا الاعتراف يسبقه اعتراف آخر من ياردينيا، فقد كانت في الثالثة عشرة حين أعلن قيام إسرائيل «ولم أكن أدري بأن هذه البلدان، هذه التلال وتلك البحيرات والشواطئ، لم تكن لنا حقاً، كانت وعوداً ولكنها أبداً لم تعط، كانت أحلاماً ولكنها أبداً لم تمتلك، وحين قامت الدولة قالوا لي إن ذلك يعني الحرب.»[٣٦]

إن يائيل دايان تضع يدها قريباً جداً من المشكلة الحقيقية، ولكن بصورة جانبية: فالنازية لم تكن كارثة يهودية فقط، ولكن ليني، في القصة، كان ينبغي له أن يكون واحداً من العرب الذين أجبرتهم المستعمرة الإسرائيلية الجديدة على الرحيل، فذلك أقرب لمجرى القصة ومنطقها، ولكن يبدو أن يائيل دايان لم تجرؤ على الذهاب إلى هذا الحد، فوضعت «بولونياً»، أو أي شيء آخر، في تلك الصحراء التي «لم تكن لليهود حقاً»، كي لا تضع البطل الأصلي يواجه دافيد.[٣٧]

على صعيد آخر يبدو لدايان أن ذلك النموذج اللابشري، المفرغ تحت ضغط الفجيعة، حالة لا يمكن إصلاحها، وهي التي، بدلاً من أن تصلح في «الوطن القومي» تقوم بإفساد البقية وتعريتهم من إنسانيتهم إلى حدّ إلجائهم إلى الموت، وهو تطوير لحالة نمرود في «طوبى للخائفين» الذي يلجأ، تحت ضغط قوة خارجية، إلى العنف، ولكن أياً من البطلين لا يستطيع، بعد، أن يكون إنساناً، وأياً منهما لا يستطيع أن يقابل الوجه الآخر لهذه العملة الشائعة وهو الوجه العربي، وجه الشعب الأصلي لهذه الأرض التي حولت، بالعنف والاتجار بالدم الذي سفكه النازيون، إلى مختبر.

سيأخذ بنيامين تموز هذا الموقف خطوة جديدة إلى الأمام في قصتيه القصيرتين «شجرة الزيتون» (*A Tale of an Olive Tree*) و«السباق» (*The Swimming Race*).[٣٨]

في قصة «شجرة الزيتون» يحكي المؤلف عن شخص عربي اسمه علي الطويل يمتلك شجرة زيتون عجوزاً وكبيرة في مكان ما من الجليل، وتقوم هذه الشجرة وسط حقله وتعطي وحدها بمقدار ما يعطي الحقل كله: من زيتها تدهن أجساد الأطفال حين يولدون، ويشرب الرجال في الصباح منه، يزين المائدة ويهدى

للأصدقاء وتداوى به الأمراض.. وحين يريد علي الطويل أن يزوج ابنته لقروي عجوز دون إرادتها ترفض الشابة هذا الزواج الظالم فيقوم الأب بربطها إلى جذع زيتونته الأثيرة يومين وليلتين حتى يأخذها التعب والخوف فتقبل الزواج على مضض، ولكنها لم تستطع أن تضع مولودها الأول في القرية لأن اليهود يضطرون أهلها للنزوح إلى الشمال.

المهاجر اليهودي الأول الذي يتسلم حقل علي الطويل لا يعرف شيئاً عن زيت الزيتون، لا يحبه ويبصق حين يتذوقه، ولأنه لا يستطيع أن يقوض الشجرة فإنه يشرع في قص أغصانها وبيعها لأولئك الذين يصنعون من خشب الزيتون طرائف يبيعونها للسواح، ولكن الشجرة ذاتها بدأت، أثناء ذلك، تمدّ أغصانها العالية نحو الشمال كأنها - يقول المؤلف - تنادي فتاة تنتظرها وراء الحدود.

وأخيراً يأتي خبراء وزارة الزراعة فيقطعون الشجرة، يقول المؤلف في نهاية قصته: وأحب أن أوضح هنا السببين اللذين دفعا وزارة الزراعة لقطع الشجرة: الأول أن سلالم قطف الزيتون التي تملكها الوزارة، وهي ذات أطوال واحدة، لا تستطيع أن تصل إلى أغصان الشجرة العالية، والثاني أن الشجرة جاءت - بالمصادفة - وسط الأثلام التي سيسير فيها الجرار أثناء الحرث. وقد ذكرت

هذين السببين كي لا يقال إن هناك سبباً ثالثاً.»

إن المؤلف يلجأ إلى اسلوب تقليدي في الأدب الصهيوني حين يصف تقاليد القرية بصورة مغرضة واستعلائية وغير حقيقية، ولكن ذلك لا يبدو، هنا، مهما كان يتبدى في الروايات التي تحدثنا عنها: فالشيء الأساسي في هذه القصة هي حكاية علي الطويل، والعلاقة بينه وبين الزيتونة (هذا التاريخ الفلسطيني العريق) والعلاقة المستجدة بين المهاجرين وذلك التاريخ، ثم تتويج هذه العلاقات المتقاطعة بقطع الشجرة، هذا القطع الذي جاء، على صعيد الرمز، للسبب الثالث الذي لم يذكره المؤلف: إنها «ذاكرة» غير مرغوب فيها!

في قصته الأخـرى «السباق» يتحدث بنيامين تموز عن صديقين، عربي ويهودي، قبل سنة ١٩٤٨ كان من عادتهما أن يتسابقا سباحة في نهر يقع قرب يافا، وكان العربي أيام ذاك يفوز دائماً في السباق «لأنه أكبر حجماً وعمراً»، ثم تنفجر الحرب، وحين تحتل مفرزة يهودية بيارة برتقال بالقرب من يافا يفاجأ القائد اليهودي بأن صديقه القديم هو قائد المجموعة العربية، ويبادره الشاب العربي وكأنه يكمل حديثاً: «حسناً، لقد فزت أنت هذه المرة». إلا إن اليهودي يرد قائلاً: «كلا، ليس بوسعك أن تقول

هذا إلا بعد خروجنا من الماء.» ويبتسم العربي بأسى فيما يبدأ الصديقان القديمان بخلع ملابسهما، وينزل اليهودي إلى النهر، وهناك يسمع طلقة رصاص، فينتابه شعور بأن «صديقه» قد قتل. ويخرج فوراً من الماء ليجد العربي ملقى على وجهه فوق التراب، ويقول له أحد جنوده: لقد قتلناه خطأً. وحين يقلب جسده يرى فوق شفتيه ابتسامة غامضة، كأنه هو الذي فاز في السابق فعلاً.

إن قصتي بنيامين تموز تعكسان إحساساً بذلك «الشيء» الذي تحرص الرواية الصهيونية قدر الامكان على تجنبه، إن عام ١٩٤٨ لا يمكن بالنسبة لكتّاب يهود مقرّبين من الأحداث أن يكون جداراً، إنه حلقة في قصة لها سابق ولها لاحق، وإذا كان بنيامين تموز قادراً لأسباب عديدة على مواجهة هذه الحقيقة فإنه لا يستطيع أن يمضي بها إلى أبعد من نصف الطريق، ويوفر على نفسه تلك الخطوات الصعبة: إنه ينشر شجرة الزيتون، ويقتل العربي (بالخطأ) قبل أن يتم السباق، ومع ذلك فإن قصصه تبدو - بصورة ما - مبتورة ولكنها على الأقل لا توحي بالادعاء أن «إسرائيل هي الجسر الذي يمتد بين الظلمة والنور»،[٣٩] فذلك ادعاء لا يستطيعه إلا من يضع عمله الفني في بزة الدعاية الرسمية.

ولكن ظاهرة «تموز»، مع كل التحفظات والمواربات التي

تحفل بها، يندر إيجاد ما يماثلها في الأدب الإسرائيلي المعاصر، وثمة قصة لكاتب اسمه س. يزهار تقف في مكان ما بين دايان وتموز اسمها «السجين» (*The Prisoner*)،[٤٠] وهي محاولة لتصوير ما تردده الروايات عن البطولات اليهودية الخارقة تصويراً معتدلاً إلى حد ما، ولذلك فهو يروي كيف استطاعت فرقة مسلحة من اليهود اعتقال راع عربي أعزل وسرقة مواشيه، وفي القصة وصف دقيق لأسلوب التنكيل الذي يتعرض له الراعي العربي في غرفة التحقيق اليهودية، ولكن النصف الأخير من القصة هو حوار ذاتي يناقش فيه العسكري اليهودي الذي كلف بنقل السجين المقيد والمعصوب مسافة طويلة في سيارة، محاولاً أن يقنع نفسه بإطلاق سراح الأسير البريء وتركه يعود إلى زوجته.. ورغم أن المنطق الذي يطالب بإطلاق سراح السجين هو الذي يفوز في ذلك الحوار الذاتي الطويل نظرياً، فإن الجندي اليهودي لا يجرؤ على إطلاق سراح الأسير، ويوصله إلى المعتقل.[٤١]

مرة أخرى نشهد هذا البتر في الموضوع، في محاولة لعدم الوصول به إلى المواجهة الحاسمة: إن «البطل العربي» ما زال يختار بعناية ودقة ليلعب دوره في السيراميك الصهيوني، إنه تقريباً بهلول بريء (البراءة هنا عبء رهيب، فثمة حرب، وهو

خارجها تماماً - بكلمة أوضح إنه ليس العربي المواجه)، وميدان الموضوع هو ميدان مصغر وجانبي، ميدان جزئي يمكن التحرك فيه بقليل من الحرية تحت عنوان «الحرب المقبولة والمبررة»، أما الاعتراضات الخجولة فهي في الجزئيات.

سنجد «اعتراضات خجولة» من هذا النوع، تقف حيث يقف يزهار، في قصص يهودية أخرى أبرزها «معركة بسبب التلة» (*Battle for the Hill*) بقلم يهودا أميشاي وهي تدور، بسخرية مستترة، حول التعبئة التي جرت لليهود في القدس المحتلة إبان العدوان على السويس.[٤٢] وفي قصة أخرى اسمها «عنزة على الحدود» لموشيه شامير تدور، بنوع من السخرية أيضاً، حول عنزة إسرائيلية اخترقت المنطقة المجردة.[٤٣] ولكن أياً من هذه القصص لا تستطيع أن تخترق النقطة التي تصبح الحقيقة، بعدها، إلزاماً يتخطى ضرورات المهمات الدعاوية، أو أياً من الضرورات الإسرائيلية الأخرى: إنها حركة ذات حرية محدودة داخل جزئيات الموضوع المبني برمته على الخطأ، وفي هذا المجال بالذات لا يستطيع أن يحمل هذه المواجهة الشجاعة في الشكل والمضمون، والكلي والجزئي، - في الواقع - إلا الأدب الذي يكتبه، داخل سور الاحتلال الصهيوني، الشباب العرب المحكومون بالقيود العسكرية.[٤٤]

إن هذه الظاهرة، على أي حال، مفيدة من ناحية واحدة على الأقل هي فضح الأدب الصهيوني: فها هنا يضع يزهار ودايان وتموز وشامير بطلهم اليهودي مقابل البطل الذي يضعه أوريس وكوستلر وناثان وفيرتيل وغورن وبركمان وغيرهم، ولا يبدو من هذه المقارنة إلا مدى الانتكاس الفني والخلقي الذي يمارسه الكتّاب الصهيونيون بإصرار لا مثيل له، ومع ذلك فإن ذلك الانتكاس في الحقيقة هو أكثر بكثير مما تظهره هذه المقارنة التي ما تزال بين طرفين متفقين على المبدأ.[٤٥]

من جائزة نوبل
إلى عدوان ٥ حزيران/يونيو

في أواخر عام ١٩٦٦ مُنحت جائزة نوبل لأول كاتب إسرائيلي، وقالت اللجنة التي منحت الجائزة لشموئيل يوسف عغنون:[1] إن كتاباته «تمثل رسالة إسرائيل إلى عصرنا، وتكافح كفاحاً رائعاً من أجل تقديم التراث الثقافي للشعب اليهودي عن طريق الكلمة المكتوبة». وأفردت اللجنة تقديراً خاصاً لعجنون بسبب «فنه القصصي المتميز بعمق استيحاء موضوعات من حياة الشعب اليهودي.»

بين هذا الكلام وبين الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، توجد سبعة شهور فقط، وإذا كانت لجنة نوبل قد وجدت في كتابات عغنون المتعصّبة، العرقية، الرجعية، تمثيلاً لرسالة إسرائيل، فقد وجد معظم وسائل الإعلام الغربية في العدوان الإسرائيلي، أيضاً، رسالة إسرائيلية مشابهة.

وهذان الحدثان هما تتويج لسنوات طويلة من التضليل وغسل الدماغ وترويج الفكر والأدب العنصريين، ونتاج طبيعي ومنطقي للبنيان الذي قام في الأساس على مباركة العدوان، وعلى تبريره بما يسمى التفوق العنصري والعرقي.

وليس توافق هذين الحدثين صدفة، ولكنهما حصيلة طبيعية لكل ما رأيناه في الصفحات السابقة. إن التضليل والتعصب يصلان الآن إلى ذروتهما على الصعيدين الثقافي والسياسي، اللذين تلاحما تلاحماً مقصوداً وموجهاً منذ البدء.

لن يكون من المصادف أن نقرأ، مثلاً، بعد عدوان ٥ حزيران/ يونيو، مقالاً عن العرب في مجلة «التايم» الأميركية (١٤ تموز/ يوليو ١٩٦٧) يكرر بفظاظة وبتضليل لا مثيل لهما ما كنا قد قرأناه في الروايات الصهيونية عن العرب على اعتبار أن ذلك مسلّمات بديهية لا تناقش.

كما لن يكون من المصادف أن نقرأ لبرغرين وُرسثورن الكاتب السياسي الإنكليزي،[٢] مقالاً يدعو فيه إلى سحق الشعوب النامية ودول العالم الثالث ووضعها تحت سلطة الدول المتقدمة على اعتبار أنها حالة بشرية ميؤوس منها، وأن «تفوق» الدول المتحضرة يعطيها حق السيطرة على مقدرات الشعوب النامية.

فمثل هذه الآراء عبرت عنها الرواية الصهيونية بنفس الطريقة والكلمات تقريباً، في نوع من التخطيط المسبق الذي لا يعتمد على مجرد توارد خواطر.

وإذا كان كوستلر، وغورن، وأوريس، وإذا كانت رواية «الينبوع» و«الأنغلو ساكسون» و«نجمة في الريح» قد أعطت الغزو الصهيوني مبرراً أنه «ينقل الحضارة إلى الشرق المتخلف» و«ينقذ العرب» وأن الاستعمار الإسرائيلي له «مهمة إصلاحية» فإنه لن يدهشنا أن نقرأ الكلمات نفسها، بالنص تقريباً، في كتاب سياسي كتبه راندولف ونستون تشرشل عن عدوان ٥ حزيران/يونيو بعد أن نشر فصولاً منه في الـ «صنداي تلغراف» - تموز/يوليو وآب/أغسطس ١٩٦٧.

بل إن هذا التداخل والتوافق والتشارك بين ما مهدت إليه الرواية الصهيونية وحقنته في العقل الغربي المتعصب، وبين ما انتهى إليه هذا العقل سياسياً، يتخذ رمزه الصارخ والأوضح في كتاب «النصر الإسرائيلي» الذي وزع بعد أقل من عشرة أيام من انتهاء عدوان ٥ حزيران/يونيو: فقد كانت مهمة الكتاب تقديم تقرير سياسي وعسكري للقارئ عن المعارك بقلم وليم ستيفنسون، ومع ذلك فقد أرفق بالكتاب فصل بقلم الروائي ليون أوريس الذي تعرفنا عليه وعلى مواقفه وأفكاره في «إكسودس». وسيجد أي قارئ في

القسم العسكري والسياسي من الكتاب تكميلاً أو نسخاً للمواقف من «إكسودس»، وسيرى في مقال أوريس الملحق بالكتاب: «الهيكل الثالث» (*The Third Temple*) تكميلاً أو نسخاً للمواقف التي كرسها العدوان، بل إن ورودهما معاً يلخص تماماً الموضوع.

إنها سلسلة متصلة الحلقات، وأنفاق متداخلة في عقل عنصري واحد، بل إنه من المشكوك فيه أن تكون لهجة أساتذة العنصرية النازيين فيما كتبوه وقالوه عن اليهود في الثلاثينات أكثر حقداً وجهلاً وتضليلاً من لهجة أوريس في إنجازه العنصري الجديد: «الهيكل الثالث».[٣] والمدهش عبر ذلك كله أن تياراً كاملاً وقوياً في الغرب يجد هذا منطقياً ومقبولاً، ويصدر في مواقفه وأفكاره وآرائه عن الحصيلة التي ابتلعها بالتدريج، وانتهت إلى ما هو الموقف الغربي الآن.

ولكن قبل ذلك كله كانت لجنة نوبل ذاتها قد باركت «الرسالة الإسرائيلية» كما عبّر عنها شموئيل عغنون.

ولم تكن هذه الرسالة - كما تعبر عنها أعمال هذا الكاتب الإسرائيلي المتعصب والرجعي - إلا حلقة في السلسلة التي أوصلت إلى العدوان، والتي أوصلت العدوان إلى أن يقبله جزء كبير من العقل الغربي.

إن «إكسودس»، وعغنون، والعدوان، و«الهيكل الثالث» مؤامرة واحدة على العقل الإنساني، ولم تفعل لجنة نوبل، وتشرشل الأب والابن، والكاتب وُرسثورن، إلا رد الصدى.

لقد تابعنا في الفصول السابقة كيف استخدم التعصب اليهودي السياسي الأداة الأدبية لخدمة أهدافه العنصرية والمواقف التي اضطرّ إلى اتخاذها في هذا النطاق بتنسيق يلفت النظر.

إلا إن عغنون يقف في هذه المسرحية الطويلة من التضليل وتبرير العدوان في مكان بارز، لأن أعماله باركتها أكبر مؤسسة ثقافية في العالم، فجاء ذلك تتويجاً للرحلة الطويلة التي مشاها الأدب الصهيوني وتكريساً مفتعلاً لشرعيتها.

لقد جاء منح نوبل لعغنون بمثابة شهادة أدبية مزوّرة وغير شرعية لأنسنة ما هو غير إنساني ولإعطاء قيمة حضارية لما هو رجعي وتعصّبي وعرقي.

إن جائزة نوبل لعغنون هي بمثابة «وثيقة بلفور» أدبية.

فمن ناحية أولى أكدت الأكاديمية السويدية التي منحت الكاتب الإسرائيلي الجائزة أن من جملة أسباب منحها كون عغنون «أول كاتب في اللغة العبرية اخترقت شهرته الحواجز اللغوية.»

وهذا، باعتراف معظم نقاد عغنون، غير صحيح، فكل قيمته

جاءت من قدرته على الكتابة بالعبرية في وقت لم يكن الأدب اليهودي يجد غير لغة اليديش الشرق أوروبية ليكتب بها.

وهو من هذه الناحية لم يكن إلا عبرياً، وحتى قبل سنة واحدة لم يكن معروفاً على الإطلاق بالنسبة لقراء اللغات الأخرى، بل إن اليهود أنفسهم كانوا يعتبرون أن تجريد كتابات عغنون من اللغة يعادل تجريدها من كل شيء.

وحتى ما قبل سنة واحدة لم يكن من الممكن العثور على أكثر من ثلاثة كتب لعغنون مترجمة إلى الإنكليزية (نشرتها مؤسسة دعاوية صهيونية اسمها شوكن، في نيويورك)، في أواخر الأربعينات، ويبدو أن توزيعها كان ضيقاً إلى حدّ اضطرت دور نشر في لندن إلى ترجمتها من جديد ونشرها في أيار/مايو ١٩٦٧.

ولم تكن هذه القصص ذات أفق عالمي، فقد كانت تتعامل دينياً مع القارئ اليهودي المفرط في التدين، ومن العسير على أي قارئ آخر أن يفهم أية قصة أو أن يتذوقها، بل إن واحدة من أشهر قصصه القصيرة، التي يعتبرها النقاد اليهود أفضل ما كتب (*Forever More*)، والتي تبدأ أسماء أبطالها وأمكنتها، إما بحرف (A) وإمّا بحرف (G) لم يستطع أي ناقد، حتى النقاد اليهود، أن يعرف قصد المؤلف من هذا العمل، وهل كان يرتد بذلك إلى أساطير دينية

قديمة، أم أن الحرفين هما فقط الحرفان الأولان من اسم المؤلف (Agnon) وعن معنى ذلك ورمزه.[٤]

وفي رواياته جميعاً تقريباً يجتمع الأبطال ليتحدثوا أو يمارسوا التقاليد الدينية اليهودية ويتذكروا أبطال العهد القديم، ويندر أن ترد في أية قصة من قصصه كلمة الله دون أن يضع وراءها «سبحانه وتبارك»، أو اسم نبي يهودي دون أن يرفقه بـ «رضي الله عنه»، أو اسم ميت دون أن يتبعه بـ «رحمه الله وأسكنه جناته.» وإذا كانت هذه الصيغ في اللغة العبرية تهز عواطف القارئ اليهودي المحافظ فإنها، مترجمة، تثير لدى القارئ غير اليهودي كل شيء ما عدا «تحطيم حواجز اللغة».

ذلك مجرد إشارة إلى أن كاتباً مثل عغنون، بغض النظر عن قيمته المحلية، لا يغطي أفقاً عالمياً وموضوعاً إنسانياً مشتركاً، وهما شرطان أساسيان ليحوز الكاتب بهما جائزة نوبل.

ومع ذلك فإن عغنون «كتب قليلاً جداً عن إسرائيل.»[٥] وهذا القليل الذي كتبه يتميز بتلك الصفتين اللتين لم يخرج عنهما الأدب الصهيوني وهما: الدعوة إلى التوسع واحتقار الشعوب الأخرى.

لقد كان موضوع عغنون الأساسي هو التركيز على ضرورة الهجرة اليهودية من أوروبا الشرقية، ومثل هذا الموقف يستدعي

بلا أي تردد ما استدعته مواقف مماثلة اتخذها الأدب الصهيوني الذي اعتبر عدم الاندماج في الشعوب الأخرى ميزة يهودية فاضلة، وهي المواقف التي احتقرت الشعب المعني.

إن أبرز ما حققه عغنون للصهيونية هو أنه كان من أقدر الكتّاب اليهود على دمج الموقف الديني بالموقف السياسي.

فتحت رداء الدين الفضفاض تقف بطلته المفضلة تأهيلاً لتعلن:

« إنني أدعو الله أن يأتي اليوم الذي تتوسع فيه حدود أورشليم حتى تصل إلى دمشق، وفي كل الاتجاهات.»[٦]

إن هذه الجملة لا تأتي مصادفة بالنسبة لرجل اعتبرته لجنة نوبل جزءاً من «الكفاح في سبيل تقديم التراث الثقافي للشعب اليهودي.» وإذا كانت لجنة نوبل ترى الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يكون مثل هذا التراث رسالة إنسانية؟

وعغنون يكرّر هذه «الرسالة التوسعية» في كل مكان من مؤلفاته، دون أن ينسى وضعها تحت رداء الدين.

ففي روايته الشهيرة «في قلب البحار» (*In the Heart of the Sea*) يضع صور وصيدا أيضاً ضمن نطاق دولة إسرائيل التي يطمح إليها.[٧] وكي يبرر طموحه هذا يتحدث بتكرار عن «انتهاك» مزعوم

لحرمة الأماكن اليهودية المقدسة،[٨] وهو شيء يقابل في الروايات الصهيونية الأخرى الحديث عن مذابح النازية كمدخل لتبرير الاغتصاب.

ولكن هذا الموقف يستدعي على الفور، كما رأينا في الروايات الصهيونية الأخرى، إلى تصوير العرب - كي يكون انتهاكهم المزعوم للمقدسات اليهودية شيئاً طبيعياً - بأنهم شعب ميؤوس منه، في درك الانحطاط، ولذلك نرى أن عغنون مضطرّ إلى تصويرهم ببشاعة.[٩]

وإصرار عغنون على هذا التصوير الاستعلائي للعرب ضروري بالنسبة له كي يبرر لماذا «احتفظ اليهود بحبهم لأرض إسرائيل في أعماقهم على الرغم من أنها كانت غارقة في الدمار»، ولماذا تتخذ هجرتهم طابع «الإنقاذ الإنساني»، ولذلك فهو تصوير لم يحدث بالمصادفة وإلا لما تكرر بصورة أكثر فظاظة واستعلاء في الإنتاج الأدبي الصهيوني خلال العشرين سنة الماضية.

على أن ما يلفت النظر أكثر هو «التجاوز» الفني في موقف عغنون: فجميع أبطال «تاهيلا» (*Tehilla*) اليهود، بدون أي استثناء، مهاجرون جاؤوا إلى القدس من أوروبا الشرقية، وعلى الرغم من ذلك فإنهم يقولون «... وجاء» العرب. إن هذا القلب المتعمد

لحقائق الأشياء، وهذا الاستبدال المعلن في الأدوار هو خطأً فني قبل أن يكون خطأً أخلاقياً في العمل الأدبي.

إن عغنون يعطي صورة أخرى جديرة بالتوقف:

«وكانت تشب حرائق كبيرة في إستانبول، وأحياناً كانت هذه الحرائق تلتهم ثلاثمئة بيت أو أربعمئة دفعة واحدة وأحياناً أكثر. ولكن الناس كانوا لا يفعلون شيئاً لإيقاف النار، وكل ما كان يحدث أن حرس المدينة كانوا يقفون ويصرخون: الله هو الإله ومحمد هو نبيه.»

إن هذا المقطع لا يأخذ خطورته من تشويهه المتعمد للشهادة الإسلامية فقط، بل أيضاً من وضع هذه الصورة لمسلمي إستانبول مقابل «الحكمة الدينية اليهودية» التي تقوم عليها الرواية وصورة التعاضد اليهودي الكامل الذي تفرضه التزاماتهم الدينية.

وعلى الرغم من أن عغنون حين عاد إلى بولندا وشهد التشتت اليهودي هناك قد أصيب بصدمة فإنه لم يتخل عن التشديد على ضرورة الهجرة، بل اعتبر الهجرة إلى فلسطين هي الحل الأخير.

وعودة عغنون إلى بولندا، في شبابه، مهمة جداً في تاريخه الأدبي، إذ شهدت الصدمة التي واجهها انعطافاً في أسلوبه: فبعد أن كان أبطاله الذين يمثلون الاستقامة والفضيلة والتنور يتوجون

طهرهم الديني والدنيوي بالهجرة إلى فلسطين جاءت روايته «نزيل ليلة واحدة» (*A Guest for the Night*) لتتناول الموضوع ذاته تناولاً سلبياً: فأبطال هذه الرواية منحرفون ضالون متشتتون يعيشون على المخاتلة، ولكن الرواية توضح بصورة قاطعة أن ذلك حدث بسبب «تحطم التقاليد اليهودية بالحرب والتيه دون هدف»، وأن الأبطال في هذه الرواية «يسيرون نحو لا غاية، لأن تقاليدهم العريقة قد ضاعت ولم تعوض بأي شيء.»

وفيما بعد جاءت رواية عغنون الجديدة «أمس فقط» ليمضي بتلك الفكرة إلى شوطها الجديد: فالبطل شاب صهيوني من غاليشيا اسمه إسحق كومر يهاجر إلى إسرائيل. إن المؤلف يعود فيطري كومر علناً بأسلوبه التقليدي في التدخل بالسياق عن طريق المخاطبة المباشرة، ويعتبر أن هجرة هذا الشاب من صلب عائلة تنتمي إلى الطبقة الوسطى إلى إسرائيل دليل حاسم على استقامته وأمانته «في وقت يذهب فيه اليهودي - إذا كان صهيونياً ولديه بعض المال - إلى اجتماع، بينما يذهب - إذا كان لديه كثير من المال - إلى الكونغرس.» وتتعقب الرواية أخبار إسحق كومر في هجرته، ثم حياته في يافا والقدس والمستعمرات الزراعية حتى موته المبكر نتيجة «عضة كلب مسعور».

إن موت كومر بهذه الطريقة يحمل على الاعتقاد أن تفسير الرمز لا يمكن أن يتعدى ظروف «العداء» المحيطة بإسرائيل، ولكن ما هو أهم - على الصعيد الفني - أن عغنون حقق في كتابة هذه الرواية شعار الصهيوني أحاد هعام الذي كان يتحدث دائماً عن «آخر يهودي وأول عبري.» ففيما تتابع الرواية بطلها كومر كفرد هو محور الأحداث طوال فترة الهجرة ينتقل المحور فجأة بعد وصوله إلى إسرائيل ليصبح «مراقباً» لما يجري، وينسحب من كونه «البطل» الفرد إلى كونه عضواً في المجتمع، وينتقل الأسلوب في الوقت ذاته من الواقعية الصارمة إلى أسلوب عغنون التقليدي الذي يمزج الخيال بالواقع (والخيال بالنسبة لعغنون هو الأساطير الدينية وما ترمز إليه) وكأن عغنون يريد أن يقول لقرائه إن الوصول إلى إسرائيل وحده هو الذي ينهي «اليهودي» ويبدأ «العبري»، أي ينهي «التيه» ويبدأ «النهضة القومية» ويضع تحقيق التقاليد اليهودية موضع التنفيذ.

إن إنتاج عغنون هو مجرد دعوة للهجرة، وخصوصاً من أوروبا الشرقية، إلى فلسطين، ودعوة للتوسع باسم «المثل والثقافة اليهودية» التي أطرتها لجنة جائزة نوبل.

وقد أدى إصراره على التوجه نحو هذين الهدفين إلى تجاوزات

خطيرة سواء على الصعيد الفني، أو على الصعيد الإنساني: إنه يكرر بصورة معينة ظاهرة خطيرة هي ظاهرة التزوير على حساب القيم الإنسانية الأخرى.

وحين يرتكب رجل ما مثل هذا العمل - مهما كانت كفاءة التزوير فيه - فإن مؤسسة دولية هدفها «إطـراء الإنسانية وتشجيعها» لا تستطيع أن تسيء إلى نوبل أكثر مما فعلت حين تشعل مثل هذا البارود في منطقة لا تزال الكارثة فيها تثقل ضمير العالم.

ولكن لجنة نوبل فعلت ما هو أكثر من ذلك، فقد كانت عملياً تبرر العدوان وتشترع له القوانين وتباركه، بالصدفة أو بالعمد، وتتوج - ثقافياً - الموجة العنصرية والعرقية اليهودية بوثيقة من طراز وثيقة بلفور السياسية.

وإذا كان من الصحيح أن خطوة لجنة نوبل لم تكن هي التي بررت الهجوم العنصري الكريه الذي شن على العرب في أوروبا وأميركا بعد الهجوم العسكري العدواني في ٥ حزيران/يونيو، فإنه من الأكيد أن خطوة لجنة نوبل تفسره، وهي خطيئة أخرى يرتكبها ضمير العالم المضلل نتيجة الدق الدعاوي الصهيوني الذي ظل إيقاعه يضرب فوق عقل العالم أكثر من نصف قرن.

المصادر

الفصل الأول

(١) اسمه الأصلي أشر غنزبرغ، ولد في أوديسا (أوكرانيا) سنة ١٨٥٦، ومات في تل أبيب سنة ١٩٢٧.

(٢) Ben-Gurion, *Herald Tribune* (New York), January 1962.

(٣) في هذه الفترة بالذات تراجعت مدرسة يهودية سياسية في أوروبا الشرقية كانت تدعو للاندماج وتبنت الصهيونية بالصيغة الثقافية أولاً، وبرز فوراً دعاة جدد لتسييس اللغة العبرية، مثل ليون بنسكر، وأليعازر بن يهودا.

(٤) Arthur Koestler, *Thieves in the Night* (New York: Macmillan, 1946), p.226.

(٥) Yael Dayan, *Envy the Frightened* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), p.31

(٦) «مقابلة مع يائيل دايان في باريس». *Herald Tribune*, 26 October, 1962.

(٧) Leah Goldberg, «Modern Hebrew Literature,» New Outlook (May 1960).

(٨) Ibid.

(٩) Nina Salman, trans., *Selected Poems of Jehudah Halevi* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1928

(١٠) Ibid.

(١١) Mordecai Kaplan, *Questions Jews Ask* (New York, 1956).

(١٢) Ibid.

(١٣) Heinrich Heine, *Confessions*.

(١٤) Ludwig Marcuse, Heinrich Heine.

(الجدير بالملاحظة هنا أن هنريك هايني الذي كتب كثيراً عن اللغة العبرية وعن اليهود وأحياناً عن «القومية اليهودية» استشاط غضباً حين رأى اسمه مدوناً في كتاب صدر عام ١٨٣٢ تحت اسم «معجم لأبرز الإسرائيليين المعاصرين» واحتجّ على وضع اسمه في هذا المعجم لأنه لا يعتبر نفسه يهودياً، وكان هايني قد نظم قصائد قليلة جداً بالعبرية في مطلع شبابه يجد فيها النقاد اليهود المعاصرون موهبة كبيرة باستعمال العبرية، ومع ذلك، ورغم كل ما قاله هايني

ذاته عن العبرية وعن اليهودية «التي ليس بالوسع أن يتخلى عنها الإنسان ولا يستطيع ذلك» فإنه لم يستمر بالكتابة بالعبرية وتنصل من يهوديته علناً في سنة ١٨٣٢. راجع:

Dove Sadan, *Jewish Literature in Non-Jewish Languages; An Anthology of Hebrew Essays* (Tel Aviv: Massada P. Co., 1966), pp. 198 - 204.

(١٥) Haim Greenberg, Jewish Culture and Education in the Diaspora (World Zionists Organization, 1951)

(١٦) Menachem Ribalow, «Hebrew Revival & Redemption», The Canadian. Jewish Chronicle (August 7, 1953).

(١٧) لياه غولدبرغ «الأدب العبري المعاصر».

(١٨) David Bakan, Sigmund Freud and the JewishMystical Tradition (Princeton: Van Nostrand, 1958).

(١٩) *Herald Tribune*, January 1962.

(٢٠) Reuben Wallenrod, *The Literature of Modern Israel* (New York: Abelard- Schuman, 1956), p.23.

(٢١) Ibid.p.84.

(٢٢) *Israel Government Yearbook 1953-1954*

الفصل الثاني

(١) في كتاب «تاريخ الأندلس» من تأليف آنخل جنتالث بالانسيا، ترجمة الدكتور حسين مؤنس (القاهرة، ١٩٥٥ - ص ٤٩٩) ما يلي: «أما يهودا بن ليفي الطليطلي (٤٧٧هـ - ٥٣٧ هـ ١٠٨٥م-١١٤٣م) أو يهودا هاليفي الذي يكنيه العرب بأبي الحسن، فقد نظم أشعاره في قوالب وموضوعات عربية، ويؤكد من ترجموا له أنه كان يكتب بالعربية في جمال نادر، وقد ألف رسالته المسماة «الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» في عربية بليغة، ولدينا نسخة مخطوطة عنها في مكتبة أكسفورد، وقد ترجمها للعبرية يهودا بن طبون في عام ٥٠٠ هـ باسم «سفر الخزر»، أي «كتاب الخزر» أو «الكتاب الخزري»، وإليه يشار هذا الاسم الأخير في كثير من المراجع، وعن العبرية نقله كوهان بوكستورز إلى اللاتينية في سنة ١٦٦٠، وعنها نقله الحاخام يعقوب بن دانا إلى الاسبانية بعد ذلك بـ ٣ سنوات... وفي سنة ١٨٨٦ إلى ١٨٨٧ نشر هارتويج هرشفيلد في لايبزغ النص العربي للكتاب مع الترجمة العبرية، وقد استند يهودا في

تأليفه إلى حادث تاريخي هو اعتناق ملك الخزرج لليهودية بعد أن عرض عليه الإسلام والنصرانية فلم يجد بهما حاجته.»

(٢) M. Auerbach *A Survey of Jewish History* edited by Leo Jung (New York: Union of Orthodox Jewish Congregations, 1927), p.257.

(٣) Leo Jung, ed., *The Jewish Library* (New York: The Macmillan Co., 1928), p. 273.

(٤) Ibid., p. 282.

(٥) اقرأ عنه وعن حركته في:

Elmer Berger,*The Jewish Dilemma* (New York: The Devin - Adair Co., 1946).

(٦) Jung, op. cit.,p.283.

(٧) Ibid.

(٨) راجع: Berger, op.cit.

(٩) Trude Weiss-Rosmarin, *Jewish Survival* (New York: Philosophical Library 1949).

(١٠) Menachem Ribalow, *The Flowering of Modern Hebrew Literature* (New York: Twayne Pub., 1959), p. 20.

(١١) Nina Davis, trans., *Songs of Exile* (Jewish Publication Society 1901).

راجع ايضاً: Jung, op. cit., p. 74.

(١٢) Nina Salman, trans., *Selected Poems of Jehudah Halevi*, (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1946), p.2

(١٣) Berger op. cit., p. 209.

نقلاً عن هنريك غرايتزر.

(١٤) Joseph Herman Hertz, *A Book of Jewish Thoughts* (New York: Block Publication Co., 1926), p.62.

(١٥) Ibid., p.104.

(ينسبها إلى أغنية يهودية شعبية).

(١٦) رسالة من فرويد إلى ماكس غراف، انظر:

David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton: Von Nostrand, 1958), p.47; Hertz, op. cit., p. 147.

(١٧) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Vintage, 1962).

(١٨) Ibid.; Bakan, op. cit., p.116.

(١٩) Ibid., p. 158.

الفصل الثالث

(١) نسبة إلى شايلوك، بطل «تاجر البندقية» *Merchant of Venice* اليهودي الذي تميز بالضعة.

(٢) Par Lagerkvist, *The Death of Ahasuerus* (London: Chatto & Windus, 1962).

(٣) Edgar Rosenberg, *From Shylock to Svengali* (London: Peter Owen Ltd., 1960), p. 3.

(٤) Ibid., p. 60.

(٥) ريتشارد لوفيل إدجورث، مقدمة للرواية ذُكرت في: Ibid., p. 60.

(٦) Ibid., p. 349.

(٧) اليهود في الأدب الإنكليزي، زيمرن، ص ١٦٨.

(٨) Rosenberg, op. cit., p. 349.

(٩) راجع:

Benjamin Disraeli, *David Alroy* (Leipzig: Leiner, 1862); Rosenberg, op. cit.

(١٠) Rosenberg, op. cit., p 180.

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid.

(١٣) Ibid., p. 162.

(١٤) Ibid., p.4.

(١٥) Ibid., p. 164.

(١٦) *Israel Government Yearbook 1951-1952*

(١٧) Ibid.

(١٨) Ibid.

(١٩) ظهرت هذه المقدمة كدراسة في «رواية جورج إليوت الصهيونية»، *Commentary* (October 1960).

(٢٠) George Eliot, *Daniel Deronda* (New York: Harper Torch Books, 1961).

(٢١) Ibid., introduction, p. 14.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid., p. 16.

(٢٤) Joseph Herman Hertz, *A Book of Jewish Thoughts* (New York: Block Publication Co., 1926), p. 72.

(٢٥) Eliot, op. cit., p. 399.

(٢٦) Ibid., p. 402.

(٢٧) يلفت النظر في موقف مردخاي أسلوبه المقترح للعمل، الذي يمكن ترجمته في لغة الواقع كما يلي: التمويل، الإعلام والدعاية، الاتحاد (الاتحاد الصهيوني كمنظمة)، شراء الأراضي، حملة الكراهية، رشوة الغرب بالإعلان عن تمثيل قيمه، تحريض الغرب على تركيا واستعماله، الدق على قضية الاضطهاد في وقت تبدو فيه علامات تراجعها، إلخ...

(٢٨) Hilaire Belloc, *The Jews* (London: Constable, 1922)

ذكرت في: Rosenberg, op. cit., p. 375.

(٢٩) Rosenberg, op. cit., p. 46.

(٣٠) Ibid., p. 184.

الفصل الرابع

(١) Joseph Gaer, *The Legend of the Wandering Jew* (New York: New American Library, 1961), p.75;

وأيضاً:

Edgar Rosenberg, *From Shylock to Svengali* (London: Peter Owen, 1960), p. 191.

(٢) Rosenberg, op. cit., p. 189.

(٣) Gaer, op. cit., p. 14.

(٤) .Ibid., p. 40

(٥) يقول دافيد هوفمان إن هذه الأغنية ألفت حوالي عام ١٥٧٥، بينما يقول غوستاف دوريه (Gustav Doré) في كتاب «أسطورة اليهودي التائه» أن هذه الاغنية قد ألفت بعد زيارة هذا اليهودي لباربنت، «وتماماً في الساعة السادسة من بعد ظهر ٢٢ نيسان/أبريل ١٧٧٢.» - المصدر نفسه، ص ٤١.

Ibid., p. 40.

(٦) .Rosenberg, op. cit

يذكر أنها حوالي ٧٠ طبعة في مجموعها.

(٧) أورد مونكور كونوي نص الرسالة كاملاً في كتابه «اليهودي التائه» ونقلها عنه جوزيف غايير في كتابه «أسطورة اليهودي التائه» وفيما يلي ترجمة حرفية لبعض المقاطع الهامة في هذه الرسالة تعطي فكرة وافية عنها:

«باريس، الرابع من القمر الأول ١٦٤٤ (نلاحظ: الجزء الأول من التاريخ يريد أن يأخذ الطابع الشرقي، فيما تأخذ السنة الرقم الميلادي!) يوجد رجل وصل إلى هذه المدينة، هذا إذا كان بوسعنا أن نسميه رجلاً. إنه يدعي بأنه عاش عبر هذه الـ ١٦٠٠ سنة، إنهم يسمونه اليهودي التائه، ولكن بعضهم يقول إنه دجال، إنه يقول أنه كان بواب «ديوان» القدس - اليهود يسمونه محكمة العدل - حيث كانت تعرض كل قضايا الجرائم في الوقت الذي حكم فيه يسوع بن مريم، نبي المسيحيين، بواسطة بوطيوس الرئيس الروماني، وأن اسمه كان آنذاك ميشوب آدر، وأنه نهر يسوعاً خارج القاعة بهذه الكلمات: «امض! لماذا تتلكأ؟»، وقد أجابه المسيح: «سوف أمضي، ولكنك أنت ستبقى حتى أعود.» وبذلك حكم عليه بالعيش إلى يوم القيامة. إنه يدعي أنه يتذكر كل الحواريين الذين عاشوا تلك الأيام، وأنه هو بنفسه قد عُمِّد بواسطة أحدهم، وأنه عبر كل مناطق العالم، وأنه سيواصل تشرده حتى يعود المسيح مرة أخرى. يقولون إنه يشفي كل العلل بمجرد اللمس. معجزات عديدة تنسب إليه من قبل المؤمنين بالخرافات ولكن المثقفين، النبلاء، العظام، يقولون إنه مدع أو مجنون - ورغم ذلك فثمة من يؤكد بأنه يوجد دليل واحد على الأقل يبرهن على صحة دعاواه، هو أنه استطاع فيما سبق أن يهرب من السجن عدة مرات في تلك البلاد التي تعاقب مروجي مثل هذه البدع بشدة. لقد فرّ من سجون روما وإسبانيا والبرتغال، الأمر الذي يهب هذا المتشرد معجزة مثبتة.

وفي يوم ما راودني فضول لتبادل الحديث معه بلغات عديدة، واكتشفت أنه يجيد كل اللغات التي أعرف، لقد تحدثت معه خمس أو ست ساعات باللغة العبرية، وقال لي إنه من النادر أن يجد المرء تاريخاً صادقاً. سألته عن رأيه بمحمد، نبي المسلمين فقال أنه يعرف والده جيداً، وأنه رافقه كثيراً في إرم بإيران. وأن محمداً كان رجلاً مليئاً بالتنور والروح المقدسة إلا إنه له

أخطاؤه مثل كل الذين يموتون، وأن خطأه الأكبر هو إنكار صلب المسيح «لأنني» - هكذا قال - «كنت حاضراً وشاهدته معلقاً على الصليب بهاتين العينين.» لقد لام المسلمين لمراوغتهم حين جعلوا الناس يؤمنون بأن قبر نبيهم معلق، بأعجوبة، بين السماء والأرض قائلاً بأنه قد رآه بنفسه، وإنه كان مبنياً على طراز القبور الأخرى... لقد اتهم المحمديين الإيرانيين بالترف، والعثمانيين بالجور، والعرب بالسرقة، والمغاربة بالوحشية، والمسلمين الهنود بالإلحاد... ولم يوفر الكنائس المسيحية: وصم الكنيسة الرومية واليونانية بالعظمة الوثنية، واتهم الكنيسة الحبشية باليهودية، والأرمنية بالضلال، وقال إن البروتستانت – إذا استمروا حسب تعاليمهم - سوف يكونون أفضل المسيحيين.

وقال لي أنه كان في روما حين أشعل نيرون المدينة ووقف يتغنى بالنصر فوق تلة، وأنه شاهد عودة صلاح الدين من انتصاره في الشرق حين علق قميصه على رأس رمحه ليعلن: صلاح الدين، سيد لبلاد غنية واسعة، هازم المشرق، دائماً منتصر وسعيد، وحين سيموت سوف لن تبقى أي ذكرى من ذكريات انتصاره إلا قميصه الفقير...

لقد استعاد الكثير من أقوال سليمان الكبير التي لا يذكرها تاريخنا، وقال أنه كان في القسطنطينية حين بنى سليمان جامعه الملكي الذي أخذ اسمه. إنه يعرف تيمورلنك الأعرج، وقال إنه سمي كذلك لأنه كان يعرج على إحدى قدميه... إنه يتذكر خلفاء بابل ومصر القدامى (؟) إمبراطورية العرب والحروب في الأراضي المقدسة. إنه يمتدح بقوة شجاعة وسلوك غودفري دي بويلون (أحد قادة الصليبيين).

..... وبإعلانه عن نفسه كمسافر عالمي، وأنه جال جميع أرجاء العالم، يأمل باكتشاف أخبار عشر قبائل إسرائيلية أسرت بواسطة الملك الأشوري شلمنصر، ولم يسمع عنها منذ ذلك الحين، سألته عدة أسئلة تتعلق بمصيرها ولكنني لم أجد أي جواب مقنع، ومع ذلك فقد قال أنه في آسيا وإفريقيا وأوروبا لاحظ نوعاً من الناس مع أنهم ليسوا إسرائيليين إلا إنهم يتمتعون بمزايا تشعر الإنسان أنهم من أحفاد هذه الأمة... في ليفونيا وروسيا وفنلندا اجتمعت بأناس لغتهم تختلف عن لغات هذه الشعوب، ولكن مفرداتها مختلطة بمفردات عبرية، إنهم لا يأكلون لحم الخنزير والدم والمخنوقات وإنهم بالتعبير عن حزنهم على الأموات يستعملون كلمات «جيرو- جيرو- ماسكو- زالم» وذلك للتذكير بالقدس ودمشق (من جيروزاليم- وداماسكوس) المشهورتين في فلسطين وسوريا، وهم يتبعون أيضاً بعض التقاليد اليهودية: عاداتهم، وسائل حياتهم، أعيادهم، طرق زواجهم،... إلخ إلخ.»

Rosenberg, op. cit., p. 307. (٨)

Ibid., p. 197. (٩)

Gaer, op. cit., p. 128. (١٠)

(١١) الشاعر الألماني غوته جمعه مع لوثر، بعد أن جعل اليهودي الجوال رمزاً للعقل والمسيح رمزاً للإيمان. وكان غوته يعتزم جمع أهاسورس (اليهودي الجوال) باسبينوزا (الفيلسوف اليهودي الشهير). أما ألكسندر ديماس فيجمعه مع البابا في روما سنة ١٤٧١، ويجمعه الدانمركي هانس كريستيان أندرسن مع كولومبوس ويجعله رمزاً «لملاك الشك»، والواقع أن فكرة «اليهودي الجوال» كانت مصدر إيحاء لعدد لا يحصى من المؤلفين الذين استعملوها لغايات إيحائية وفنية مختلفة، إن أو. هنري مثلاً يجعله على طراز أبطاله المشهورين: غير حقيقي ومجرد مزاح من رجل يصور نفسه كاليهودي التائه مصراً أنه غير يهودي، وغالباً صوره أدباء عديدون رمزاً لصراع الإنسان مع القدر (إدغار كوينيه ١٨٢٥ – وشيلي الذي جعل أهاسورس يفضل «حرية الجحيم عن عبودية الجنة» ... إلخ).

(١٢) Gaer, op. cit., pp. 82, 86.

(١٣) Ibid., pp. 137-140.

(١٤) Par Lagerkvist, *The Death of Ahasuerus* (London: Chatto and Windus, 1962), pp. 109-117.

الفصل الخامس

(١) Theodor Herzel *Altneuland* (Haifa: Haifa Publication Co., 1962), p. 5. المقدمة بقلم عمانوئيل نيومان.

(٢) راجع: *Altneuland*، منشورات هانس دوتش فيرلاغ بالتعاون مع الشركة المحدودة للنشر في حيفا، ١٩٦٢ بإشراف «لجنة هيرتسل» في القدس.

(٣) Hertzel, op. cit., p. 15.

(٤) Ibid., p. 135.

(٥) الجدير بالذكر أن زيارة هيرتسل لفلسطين، التي سبقت تأليفه للرواية، لم تدم أكثر من نصف أسبوع.

(٦) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Vintage 1962), p. 134.

(٧) Ibid., p. 135.

(٨) Ibid., first chapters.

(٩) Alan Taylor, *Prelude to Israel* (New York: Philosophical Library, 1959).

(١٠) Shlomo Dov Goitein, *Jews and Arabs* (New York: Schocken Books Inc.,

1955).

(١١) بالإضافة إلى أن العرب هم ساميون أصلاً وبالتالي لا يمكن أن يكونوا «لاساميين» فإنه، من ناحية سيكولوجية، يستحيل أن يكون العربي المسلم بالذات لاسامياً، لأن جوهر اللاسامية وأساسها هما قصة صلب اليهود للسيد المسيح، الأمر الذي ينكره العقل الإسلامي أصلاً.

(١٢) Goitein, op. cit., p. 33 and on.

(١٣) Ibid., p. 36.

(١٤) Ibid., p. 40.

(١٥) John Kimche, *Jewish Observer*, vol. 10, no. 17, 27/4/1962.

(١٦) *New Statesman* (London), April 1967

(١٧) Leon Uris, *Exodus* (London: Kimber, 1959), p.131 and on.

الفصل السادس

(١) Reuben Wallenrod, *The Literature of Modern Israel* (London: Abelard-Schuman, 1959), p. 2.

(٢) Ibid., p. 50.

(٣) Ibid., p. 25.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid., p. 85.

(٦) فرانسيس جوزيف شيدل، «أسطورة إسرائيل»، ترجمة عادل القباني، أحمد عبد القادر (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [-١٩])، ص ١١٣.

(٧) ميكس - اللبن والعسل، ص ٤٥.

(٨) Lester Gorn, *The Greater Glory* (New York: Popular Library, 1959), p. 294.

(٩) Ibid., p. 272.

(١٠) James A. Michener, *The Source* (London: Secker and Warburg, 1966), p. 860.

(١١) Ibid., p. 816.

(١٢) Ibid., p. 305.

(١٣) Leon Uris, *Exodus* (London: Kimber, 1959), p. 305.

(١٤) Ibid., p. 130.

(١٥) Ibid., p. 135.

(١٦) Ibid., p. 138.

(١٧) Ibid., p. 535.

(١٨) Michener, op. cit., *The Source* p. 843

(١٩) Ibid., p. 199.

(٢٠) Robert Nathan, *A Star in the Wind* (New York: Popular Library, 1963), p. 77.

(٢١) Ibid., p. 109.

(٢٢) Uris, op. cit., p. 115.

(٢٣) David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton: Van Nostrand, 1958), p. 30.

(٢٤) Uris, op. cit., p. 115

(٢٥) Ibid.

(٢٦) Ibid., p. 191.
(على لسان برادشو أحد ألد أعداء اليهود في الرواية).

(٢٧) Nathan, op. cit., p. 137.

(٢٨) Ibid., p. 144.

(٢٩) Ibid., p. 125.

(٣٠) Ibid., p. 159.

(٣١) Ibid., p. 117.

(٣٢) Uris, op. cit., p. 558.

(٣٣) Michener, op. cit., p. 27.
(وكأن المؤلف يندم فيما بعد على هذا التواضع فيعود في نهاية روايته كي يؤكد أن كل يهودي في إسرائيل هو في الواقع «عالم آثار»، الفصل الأخير).

(٣٤) Yael Dayan, *Envy the Frightened* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), p. 130.

(٣٥) Uris, op. cit., p. 505.

(الاستنتاج والمواقف نفسها في: ,Michener,, op. cit., pp. 468, 470, 682
حيث يكتشف المسيحي فجأة أنه، في الواقع، أكثر يهودية منه مسيحية، وأن الدين المسيحي ليس إلا زهرة على جذع الشجرة اليهودية).

(٣٦) .Uris, op. cit., p. 178

(٣٧) «فلسطين» — «ملحق المحرر» - (بيروت)، العدد ٤٤٠، ١٧/١٢/١٩٦٤. راجع: *Issues* الأميركية، والتي اعتمدت على ست دراسات حول رواية «الخروج» نشرت خلال سنة ١٩٥٨ - ١٩٥٩ في ست صحف أميركية.

(٣٨) .Uris, op. cit., p. 166

(٣٩) .Nathan, op. cit
(وبالفعل رضخ اللورد هاليفاكس للمناورة وسمح لبقية اليهود على تلك السفينة وعددهم ١٧٥٠ بالدخول إلى فلسطين (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٠).

(٤٠) .Arthur Koestler, *Thieves in the Night* (New York: Macmillan, 1946), p. 70

(٤١) .Ibid., p. 62

(٤٢) خطاب رسمي في تل أبيب، ١٥ أيار/مايو ١٩٥٨.

(٤٣) .*New Outlook* (Tel Aviv), no.53 (May 963)

(٤٤) .Ibid

(٤٥) .Alan Taylor, *Prelude to Israel* (New York: Philosophical Library, 1959)

(٤٦) .*Jewish Observer*, no. 23 (November 1962)

(٤٧) عن الصحف، نقلتها «رويترز» من نيويورك في ١٢/٤/١٩٦٧.

(٤٨) .Uris, op. cit., p. 35

(٤٩) .Ibid., p. 56

(٥٠) .Ibid., p. 131

(٥١) .Ibid., pp. 145-146

(٥٢) ومع ذلك فقد كان تقرير دولي رفعته لجنة هايكرافت إلى فلسطين عام ١٩٢٠ قد «عزا أسباب اندلاع العنف في يافا (أيار/مايو) إلى الإجحاف الذي لحق بالعرب من جراء المخطط الصهيوني وممالأة البريطانيين لليهود والعدد غير المتناسب من اليهود الموجود في الخدمة العامة والتوسع المتجاوز حدوده في صلاحيات اللجنة الصهيونية» (راجع: .Taylor, op. cit، وأيضاً مجموع الشهادات العربية أمام اللجنة الملكية البريطانية في سنة ١٩٣٨ جمعها جميل

الشقيري وصدرت عن مطبعة الاعتدال في دمشق في سنة ١٩٣٨ وفيها تصوير بالوثائق والأرقام عن وضع العرب في ظل السياسة البريطانية وضغط الهجرة اليهودية) - إلا إن سلسلة هذه الحقائق لا تعني الروائيين الصهيونيين بقليل أو كثير، ولا توجد إشارة واحدة في أية رواية صهيونية إلى نضال عربي ضد الاستعمار البريطاني، وبالإضافة لتجاهل الثورات العربية فإن بعض المؤلفين، إذا ما أشاروا إلى واحدة منها، يسمونها «إرهاباً» (كوستلر) ويصرّون على أن الإنكليز كانوا مع العرب ضد اليهود، وحتى في موضوع السماح البريطاني بهجرة اليهود إلى فلسطين يقول أوريس: كان يسمح البريطانيون بدخول ١٥ ألف يهودي إلى فلسطين بالشهر، وكانوا يختارونهم من العجائز أو الصغار الذين لا يصلحون للقتال (*Exodus*, p. 98). ويدخل هذا الموقف في صيغ المبالغة الرخيصة، فمراسل «رويترز» الإنكليزي في حرب فلسطين يتجسّس لصالح العرب (ص ١٤١) والذي نسف حيّ بن يهودا في القدس «ضابط انكليزي وعده الحاج أمين بخمسمئة جنيه لم يدفعها له» (ص ١٤٢). وفي «إكسودس» يركز الكتاب تركيزاً متواصلاً على هذه النقطة ويصور المعركة بأنها حلف بين الإنكليز والعرب ضد اليهود. نفس الموقف في «الإغراء الأخير» لجوزيف فيرتيل، وخصوصاً بعد نسف فندق الملك داود حين كان الجنود الإنكليز يعاملون الجماهير الفضولية بفظاظة ووحشية، فقط العرب كانوا يعاملون بأدب (ص ١٤٦). وتصوّر الرواية المعركة قائمة مع الإنكليز وتضعها على لسان البطل بالصيغة التالية: «ذات يوم ستضحي هذه البلاد لنا وسيذهب الإنكليز إلى بلادهم» (ص ١٥٤). الموقف ذاته في رواية «الأنغلو ساكسون» وفي «نجمة في الريح» (ص ٧٧) وفي «لصوص في الليل» وفي «أعقاب خيال عملاق»، حيث يتهم المؤلف ترومان بأنه متحيّز للعرب (ص ٩٥)، ويهاجم الإنكليز بعنف على أساس دعمهم للعرب في معظم أجزاء الكتاب.

(٥٣) Uris, op. cit., p. 123.

(٥٤) Ibid., p. 588.

(٥٥) Ibid., p. 337.

(٥٦) Koestler, op. cit., p. 180.

(٥٧) Nathan, op. cit., p. 186.

(٥٨) Uris, op. cit., p. 38.

(٥٩) Ibid., p. 371.

(٦٠) Nathan, op. cit., p. 202.

(٦١) Ibid., p. 207.

(٦٢) Uris, op. cit., p. 244.

(٦٣) Koestler, op. cit., pp. 103-120.

(٦٤) Ibid., p. 14.

(٦٥) Ibid., p. 27 and other pages.

(٦٦) Uris, op. cit., p. 277.

(٦٧) Ibid., p. 301.

(٦٨) Ibid., p. 518.

(٦٩) Ibid., p. 521.

(٧٠) Ibid., p. 257.

طرد آري من حوله جماعة من الصبية العرب إلا إن أحدهم ظل يلاحقه وسأله: أتريد دليلاً؟- لا! – تذكارات؟ خشب من الصليب ومزق من الثوب؟ - لا، انصرف – أتريد صوراً عارية؟ عندها حاول آري أن يجتاز الصبي إلا إن الأخير تمسك بساقيه وقال: ربما تعجبك أختي، إنها عذراء. رمى آري قطعة نقد للطفل وقال له: احرس السيارة بحياتك ذاتها.

(٧١) Ibid., p. 432.

(٧٢) Gorn, op. cit., p. 347.

(٧٣) Uris, op. cit., p. 306.

(٧٤) Nathan, op. cit., p. 164.

(٧٥) Ibid., p. 71.

(٧٦) Uris, op. cit., pp. 253-254.

(٧٧) Joseph Viertel, *The Last Temptation* (London: Cargo Trans World Pub. 1960), pp. 134 -136.

(٧٨) Ibid., p. 175.

(٧٩) Uris, op. cit., p. 400.

(٨٠) Ibid., p. 369.

(٨١) Ibid., p. 515.

(٨٢) Ibid., p. 279.

(٨٣) Koestler, op. cit., p. 35.

(٨٤) Viertel, op. cit., pp. 160-161.

(٨٥) Koestler, op. cit., p 34.

(٨٦) Ibid., p. 176.

(٨٧) Nathan, op. cit., p 182.

(٨٨) Koestler, op. cit., p 177.

(٨٩) Uris, op. cit., p 64.

(٩٠) ولد في سنة ١٨٥٥سنة ومات في سنة ١٩١٨. اقرأ عنه في:

Wallenrod, op. cit., p 10.

(٩١) في إحصاء رسمي: في سنة ١٩١٤ كان يوجد في فلسطين ٥٩ مستعمرة يسكنها ١٢ ألف يهودي.

(٩٢) Nathan, op. cit., p 35.

(٩٣) في رواية «السماء الخامسة» بقلم راشيل ايتالنا - تقع الحادثة كما جاءت في الرواية إبان الحرب العالمية الثانية. إقرأ:

New Outlook, vol.5, no.8 (October 1962).

(٩٤) Michener, op. cit., p 40.

(٩٥) Uris, op. cit., p 40.

الفصل السابع

(١) محاضرة في القاهرة - كانون الأول/ديسمبر ١٩٦١. نشرت نصوصاً منها، أيضاً ، الـ«جويش أوبزرفر» (لندن) بعنوان: «صباح ضاحك».

(٢) Leon Uris, *Exodus* (London: Kimber, 1959), p. 596.

(٣) James A. Michener, *The Source* (London: Secker and Warburg, 1966), p.740.

(٤) Ibid., p. 516.

(٥) Uris, op. cit., pp 69-109.

من الناحية الفنية المحضة لا علاقة لهذه الصفحات بالرواية، وهي تروي بصورة لا يمكن للشخص الراوي (كارن) بحكم السن أن ترويها.

(٦) Lester Gorn, *The Greater Glory* (*New York: Popular Libray, 1959*), pp. 236-237.

(٧) Ted Berkman, *Cast a Giant Shadow* (New York: Perma Book, 1963),

pp. 18-19.

(٨) Uris, op. cit., p. 108.

(٩) Ibid., p. 4.

(١٠) Ibid., p. 94.

(١١) Ibid., p. 194.

(١٢) Arthur Koestler, *Thieves in the Night* (New York: Macmillan, 1946), p. 175.

(١٣) Ibid., pp. 153-155.

(١٤) «الأوبزرفر» (البريطانية)، «عندما يتوجب على أحلام اليقظة أن تنتهي»، ١٩٦٣/٢/١٠.

(١٥) Robert Nathan, *A Star in the Wind* (New York: Popular Library, 1963), p. 99.

(١٦) Joseph Viertel, *The Last Temptation* (London: Cargo Trans World Pub, 1960), p. 173.

(١٧) Gorn, op. cit., p 245.

(١٨) (المذهل في هذا النطاق أن عنوان القصة الذي استعمله المؤلف كرمز «للدفاع اليهودي ضد العدوان العربي»، وما رمى إليه من استعمال كلمة «نجمة» التي هي شعار إسرائيل، مبنية بأجمعها على ابتكار مضحك، فالقرية، كما تحددها الرواية، هي قرية «كوكب الهوا» العربية التي لم يسكنها أي يهودي في تاريخها الطويل! وتحويلها إلى رمز «للدفاع اليهودي» بينما هي في الحقيقة رمز للعدوان، وهذا واحد فقط من التناقضات التي تحفل بها الرواية).

(١٩) Uris, op. cit., p. 588.

(٢٠) Koestler, op. cit., p. 132.

(٢١) Berkman, op. cit., p. 16.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) رسالة من روبرت ولش إلى الـ «جويش أوبزرفر»، (لندن)، ١٩٦٢/٢/١٦، أبشع هذه القصص وأكثرها تناقضاً «في أعقاب خيال عملاق».

(٢٤) *New Outlook*, no. 87 (March-April 1967), based on *Haaretz*.

(٢٥) يبدو شريط من هذا النوع أكثر من مجرد مصادفة واختبار. فإسرائيل تواجه إصراراً من عرب الأرض المحتلة على عدم ترك بلادهم بأي ثمن، وعلى العكس فهم يبلورون تياراً مقاوماً يحسب له الصهيونيون حساباً كبيراً، وينعكس هذا التيار بصورة خاصة على «أدب المقاومة» العربي في فلسطين المحتلة والذي تقف في ريادته عناصر شابة شجاعة وموهوبة. ويبدو

واضحاً في هذا الأدب الذي يتخذ صورته الأكثر شيوعاً بالشعر إصرار متواصل على التشبث بالأرض وعلى فشل كل سياسات وإجراءات القمع والملاحقة ومصادرة الأراضي الباقية بيد العرب في إسرائيل وتهويد مناطق تجمعاتهم، بصورة خاصة يقف شعر محمود درويش وسميح القاسم في طليعة هذا الإصرار الذي يرد بعفوية وعمق وجمالية نادرة وصفاء لا مثيل له على جملة الدعاوى الصهيونية التي رأيناها فيما سبق.

(راجع غسان كنفاني «أدب المقاومة في فلسطين المحتلة» (نيقوسيا: دار الرمال، ٢٠١٣)، وراجع قصائد أخرى من أدب المقاومة في مجلة «الآداب» العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٦٦)؛ ومجلة «المصور» (القاهرية)، (آخر أيار/مايو ١٩٦٧)؛ كذلك «ملحق الأنوار الأسبوعي» (بيروت)، (١٣ آب/أغسطس ١٩٦٧).

(٢٦) تبدو هذه الظاهرة أكثر تجذراً من ذلك. إننا نلاحظ أن الكتّاب اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين في مطلع هذا القرن لم يهتموا كثيراً بالكتابة عنها، وخصوصاً بالكتابة عنها كوطن قومي. دافيد شمعوني (ولد في سنة ١٨٨٦ وجاء إلى فلسطين عام ١٩٠٩) لم يهتم كثيراً بإسرائيل («أدب إسرائيل الحديثة» - ص ٤١) وحدث الشيء نفسه لشاموئيل عغنون الذي ظل يكتب عن بلاده الأصلية، وجاكوب شتاينبرغ (١٨٨٦-١٩٤٨) الذي لم يذكر فلسطين في شعره إلا بصورة نادرة. وكان آرون دافيد غوردون (١٨٥٦-١٩٢٢) يتحدث عن «وطن إنساني» ولكن ليس أبداً عن وطن قومي. إن الأمثلة في هذا النطاق لا تحصى في وقت كان «الكتّاب الخارجيون» يتحدثون عن «بطولة الرواد اليهود» في فلسطين وعملهم لإنشاء إسرائيل.

(٢٧) Yael Dayan, *Envy the Frightened* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), p. 36.

(٢٨) Ibid., p. 55.

(٢٩) Ibid., p. 125.

(٣٠) Ibid., p. 113.

(٣١) Ibid., p. 142.

(٣٢) يذكرنا برجل يشبهه تماماً في «Nكسودس» هو دوف «لم يبق فيه شيء كثير من الإنسانية» Uris, op. cit., p 142.

ويشبه رجلاً ثالثاً في «الينبوع» (*The Source*).

(٣٣) Yael Dayan, *Dust* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1963), p. 46.

(٣٤) Ibid., p. 140.

(٣٥) Ibid., p. 123.

(٣٦) Ibid., p. 56.

(٣٧) اقرأ مقالاً نقدياً كاملاً عن الرواية، للمؤلف، في مجلة «الحرية» (بيروت)، العدد ١٨٣ ١٩٦٣/٨/١٩.

(٣٨) Joel Blocker, ed., *Israeli Stories* (New York: Schocken Books, 1962), p. 151.

(٣٩) Uris, op. cit., p. 625.

(٤٠) Blocker, ed., op. cit., p. 151.

(٤١) لمجرد المقارنة: قصة مشابهة تقريباً لهذه القصة في «الأنغلوساكسون» سيخيل إليك أن الأسير العربي في قصة يزهار هو نفسه الأسير في قصة «الأنغلوساكسون» (ص ٢٤٣) وكذلك موضوع سرقة المواشي وتبريره، والأسيران يتفقان على أنهما أقرب إلى البهاليل منهما إلى البشر الأسوياء.

(٤٢) Blocker, ed., op. cit., p. 195.

(٤٣) *New Outlook*, no. 79 (May 1966).

(٤٤) إقرأ عن ذلك مطولاً في كنفاني، مصدر سبق ذكره.

(٤٥) مقارنة من هذا النوع تظهر شاهدة قبر الكولونيل ماركوس الأميركي الذي تطوع في الهاغاناه وقتل في القدس مجرد فكاهة فظة: فقد كتب عليها: «كولونيل دافيد ماركوس - جندي للإنسانية جمعاء.» الكولونيل المذكور مدفون في مقبرة الويست بوينت العسكرية الأميركية - إقرأ: «في أعقاب خيال عملاق»، مقال بقلم ب.ع.ب.، «مجلة فلسطين»، «ملحق المحرر»، (بيروت)، العدد ٤٨٥ (١٩٦٥/٢/١١).

الفصل الثامن

(١) ولد عغنون في غاليشيا عام ١٨٨٨، وهي بلدة تقع في بولندا، وتلقى تعليماً دينياً ثم هاجر وهو في العشرين (١٩٠٨) إلى فلسطين حيث استقر فيها ٤ سنوات تركها بعدها إلى أوروبا ثم عاد إليها بعد غياب ١٣ سنة.

(٢) Peregrine Worsthorne, *The Sunday Telegraph*, “Triumph of the Civilized”, June 1967.

(٣) William Stevenson, *Israeli Victory* (London: Gorgi Books, July 1967).
مع ملحق لليون أوريس اسمه «الهيكل الثالث» ينقل فيه الروائي اليهودي موقفه العنصري خطوة جديدة إلى الأمام نحو مزيد من التعصب والحقد.. مجرد مثال واحد في المقال للتضليل يبرز في تأكيد المؤلف بتكرار مطوّل أن الحروب الصليبية كانت موجهة ضد اليهود (ص ١٢٥)

وتأكيده أن أساس المشكلة في الشرق الأوسط هو العدوان العربي (ص ١٤٠).

(٤) Joel Blocker, ed., *Israeli Stories* (New York: Schocken Books).

(٥) Reuben Wallenrod, *The Literature of Modern Israel* p. 145.

(٦) Blocker, ed., op. cit., p. 145.

(٧) Shmuel Yosef Agnon, *In the Heart of the Seas* (New York: Schocken Books, 1948), p. 83.

(٨) Shmuel Yosef Agnon and others, *Tehilla and other Israeli Tales* (New York: Abelard-Schuman, 1956), p.34.

(٩) Agnon, *In the Heart of the Seas*, op. cit., p. 83.

سلسلة أعمال غسان كنفاني من منشورات الرمال

روايات

رجال في الشمس

أم سعد

ما تبقى لكم

العاشق/ برقوق نيسان/ الأعمى والأطرش

الشيء الآخر (من قتل ليلى الحايك؟)

عائد إلى حيفا

قصص قصيرة

موت سرير رقم ١٢

أرض البرتقال الحزين

عالم ليس لنا

عن الرجال والبنادق

القميص المسروق

مسرحيات

الباب

القبعة والنبي

جسر إلى الأبد

دراسات

الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال ١٩٤٨-١٩٦٨

أدب المقاومة في فلسطين المحتلة ١٩٤٨-١٩٦٦

في الأدب الصهيوني


يدرس غسان كنفاني «الأدب
الصهيوني» الذي «كُتب ليخدم حركة
استعمار اليهود لفلسطين، سواء كتبه يهود أم
كتّاب يعطفون، لسبب أو لآخر، على الصهيونية
ويخدمونها... وهو يشمل الأدب الذي كتب
بلغات غير عبرية، ومن قبل كتّاب غير يهود
طالما أنه ينضوي تحت راية الصهيونية السياسية
ويخدم مخططاتها.»
9 789963 610983